

BIBLIOTECA DE EDUCACION Y CIENCIAS SOCIALES

*Dirigida por VICTOR GARCIA HOZ*

**Serie sistemática.**

1. VÍCTOR GARCÍA HOZ: *Principios de pedagogía sistemática.*

**Serie técnicas y estudios experimentales.**

1. NIEVES MONTOYA ORTIZ DE ZÁRATE: *Utilización pedagógica de la Sociometría.* Presentación y revisión de VÍCTOR GARCÍA HOZ.
2. L. J. BRUECKNER y G. L. BOND: *Diagnóstico y tratamiento de las dificultades en el aprendizaje.*

**Serie investigaciones y ensayos.**

1. JOHN VAIZEY: *Educación y Economía.*
2. VÍCTOR GARCÍA HOZ: *Cuestiones de filosofía individual y social de la educación.*
3. CHRISTOPHER DAWSON: *La crisis de la educación occidental.*

370.9  
D272  
Ep. 1

CHRISTOPHER DAWSON

**LA CRISIS DE LA EDUCACION  
OCCIDENTAL**



EDICIONES RIALP, S. A.  
M A D R I D , 1 9 6 2

3289000

Título original:

*The crisis of western education*  
(Sheed and Ward, Ltd., Londres)

Traducción de  
ESTEBAN PUJALS

Todos los derechos reservados para todos los países de habla castellana por EDICIONES RIALP, S. A.—Pecados, 44.—MADRID

Depósito legal: M. 16.000-1962

Núm. de registro: 5.666-62

OGRAMA (Oficina Gráfica Madrileña).—Orense, 16.—Madrid (20)

PRIMERA PARTE

## HISTORIA DE LA EDUCACION LIBERAL EN OCCIDENTE

### CAPÍTULO 1

#### ORIGENES DE LA TRADICION DE LA EDUCACION OCCIDENTAL

La cultura, como su nombre indica, es un producto artificial. Es igual que una ciudad que ha sido construida laboriosamente con el esfuerzo de sucesivas generaciones; no como una selva, que crece espontáneamente debido a la ciega presión de las fuerzas naturales. La esencia de la cultura es que se comunica y adquiere, y aun cuando la hereda una generación de otra, es una herencia social y no biológica, una tradición de estudio, de saber, un capital acumulado de conocimientos y una comunidad de «costumbres» dentro de la cual tiene que iniciarse la individualidad.

Por tanto, es claro que la cultura es inseparable de la educación, ya que la educación es lo que los antropólogos llaman «culturalización», es decir, el proceso por el cual la cultura es transmitida por la sociedad y es adquirida por el individuo. Sin duda alguna, este es un proceso mucho más amplio de lo que generalmente se conoce por educación, ya que aplicamos la palabra «educación» solamente a un tipo

6 NOV. 1967

Distribuciones Editoriales

\$ 42.50

muy especializado de culturalización: la enseñanza formal de cierta clase de conocimientos y conducta a los miembros jóvenes de una comunidad mediante instituciones especiales. Y el más importante de los procesos por los cuales se transmite la cultura—la adquisición de la palabra—empieza antes de que comience la educación formal.

En el pasado, la educación era un privilegio excepcional reducido a los elementos rectores de la sociedad, especialmente los sacerdotes, y ha sido solo durante los dos últimos siglos que se ha hecho algún intento para extenderla a toda la sociedad. Pero sería una equivocación suponer que en el pasado el hombre ordinario era completamente ineducado. No estaba menos «culturalizado» que el hombre moderno; pero él adquiría su cultura oral y prácticamente, por tradición y costumbre, por artesanía y aprendizaje, y a través de la religión y el arte. Incluso entre los pueblos primitivos esta «culturalización» es un proceso absolutamente consciente sistemático, y la juventud era iniciada a la vida y a las tradiciones de la tribu mediante un sistema regular de disciplina e instrucción que encuentra su punto culminante en la iniciación a los ritos.

Semejantes sistemas pueden producir a veces una perfecta y elaborada forma de educación oral como en el Africa occidental y todavía más en Polinesia; pero solo en las sociedades ilustradas y civilizadas, empezando por las de la Sumeria y el Egipto antiguos, la educación, en el sentido moderno especializado, vino a ser una función necesaria de la vida de la sociedad. Las escuelas de los templos de la antigua Sumeria fueron la semilla de este árbol de la ciencia que ha crecido con la civilización hasta llenar el mundo. Pero incluso en sus primeros tiempos ya poseía muchas de las características que distinguen al estudioso, al científico y al sabio. Debido a la dificultad de los escritos jeroglíficos originales y a su inmediata asociación con los

servicios del templo, la clase ilustrada fue desde el principio una minoría privilegiada que tendió a transformarse en una corporación exclusiva. Esta no constituía necesariamente las clases rectoras, y podía incluso diferenciarse de ellas en raza y en lenguaje, como parece haber ocurrido en Babilonia bajo la dinastía kasita, encerrando así la posibilidad de una separación o dualismo cultural que tuvo importantes consecuencias sociológicas. Ella poseía, sin embargo, un inmenso prestigio como guardadora de la tradición sagrada de la cual dependía la propia existencia de la civilización.

El ejemplo más notable de este caso aparece en la China, donde una ininterrumpida tradición educativa y cultivadora del saber ha continuado durante miles de años, casi hasta nuestros tiempos. Aquí los discípulos de Confucio no eran simplemente los guardianes de la tradición clásica, sino el cemento que daba cohesión a la sociedad china. Una y otra vez la China fue invadida y conquistada por los bárbaros, y en cada una de ellas los conquistadores se vieron prácticamente obligados a utilizar los servicios de los especialistas, sin los cuales no se hubiese podido continuar la administración del Imperio. Pronto los criados se convirtieron en maestros de los conquistadores y estos se sintieron orgullosos de ocupar su lugar señalado en la ordenada jerarquía de la sociedad china.

El caso de la China es un ejemplo excepcionalmente claro de cómo la supervivencia de una civilización depende de la continuidad de su tradición educativa. Pero en toda cultura avanzada se encuentra una relación similar. Una tradición educativa común crea un mundo de pensamiento común con valores morales e intelectuales comunes y una herencia de conocimientos, y estas son las condiciones que hacen una cultura consciente de su identidad y le proporcionan un recuerdo y un pasado comunes. Por consiguien-

te, toda interrupción en la continuidad de la tradición educativa implica un correspondiente corte en la continuidad de la cultura. Caso de ser completo el corte, este sería mucho más revolucionario que cualquier cambio político o económico, ya que significaría la muerte de la civilización, como parece que ha ocurrido con la civilización maya de la América Central.

Sin duda, es más fácil observar el fenómeno en civilizaciones apartadas de la nuestra, especialmente en aquellas como la China y la India en donde la clase culta se ha transformado en una casta o en un orden separado del resto de la sociedad. Una vez la educación ha llegado a ser universal y leer y escribir ya no se consideran un misterio reservado a una minoría privilegiada, nos sentimos dispuestos a olvidar lo reciente de estas condiciones y lo fuerte que ha sido la influencia de la tradición en la educación occidental. Sin embargo, la tradición de la educación liberal en la cultura de Occidente es prácticamente tan antigua como la tradición de Confucio en la China, y ha desempeñado un papel semejante en la formación de la mentalidad y en el mantenimiento de la continuidad de nuestra formación. Porque el sistema de estudios clásicos o «letras humanas», que todavía dominaba las Universidades y los grandes colegios ingleses cuando yo era joven, tenía su origen a veinticuatro siglos de distancia en la antigua Atenas y fue traspasado intacto de los sofistas griegos a los retóricos y gramáticos latinos y de ellos a los monjes y clérigos de la Edad Media. Estos, a su vez, la traspasaron a los humanistas y maestros del Renacimiento, de los cuales pasó finalmente a las escuelas y Universidades de la Europa y la América modernas.

Esta tradición es única en muchos aspectos. Se distingue de la de todas las grandes culturas orientales por el hecho de que no se limitaba a una casta sacerdotal o al es-

tudio de la tradición sagrada, sino que formaba una parte integral de la vida de la comunidad. Creció en la atmósfera libre de la ciudad-estado griega, y su propósito fue preparar a los hombres para ser buenos cristianos, con el fin de que participasen completamente en la vida y el gobierno de su ciudad.

Era sencillamente una educación «liberal», porque preparaba a los hombres libres en estas «artes liberales» que se consideraban esenciales para el ejercicio de su propia función: sobre todo el arte del discurso y de la persuasión, un conocimiento preciso del valor de las palabras y un conocimiento de los métodos de pensamiento y las reglas de la lógica. Así, desde el comienzo, se concedió gran importancia a la gramática, al estilo y a la elocuencia, y hubo peligro de que esa educación pudiese quedar subordinada a unos fines utilitarios y ser considerada como un procedimiento de medrar en el mundo y obtener éxito social. Pero los griegos tuvieron conciencia de este peligro y a partir de un período relativamente temprano las mentalidades más grandes del mundo helénico se dedicaron a investigar acerca de la verdadera naturaleza de la educación y de las últimas conclusiones filosóficas que existen detrás de estos problemas.

Esta intensa preocupación por la teoría de la educación alcanza su punto máximo en Platón, cuyos diálogos son las discusiones más importantes que existen sobre el asunto en cualquier época o literatura. Platón ejerció un efecto revolucionario sobre la educación griega, no tanto por lo que de hecho llevó a cabo como educador en la Academia, como por la forma en que elevó y amplió el nivel de la discusión, introduciendo una nueva dimensión espiritual en la cultura griega.

A partir de entonces las «artes liberales» de una educación puramente cívica ya no bastaron. No constituían más



que la preparación para el verdadero problema de la educación superior, que iba a orientar la mentalidad hacia su último propósito espiritual a través de la ciencia y la filosofía. Así, la Academia platónica y el Liceo aristotélico crearon un nuevo tipo de institución educativa que fue el modelo de la Universidad occidental, manteniéndose esta tradición en Atenas, y posteriormente en Alejandría durante los períodos helenístico y romano hasta que Justiniano clausuró las escuelas en el año 529 de nuestra Era.

Pero esta forma de educación superior no se transmitió al Occidente latino. Roma aceptó fácilmente la anterior tradición de la educación cívica por medio de las artes liberales, pero nunca asimiló completamente los nuevos ideales filosóficos. Un romano como Cicerón pudo estudiar filosofía en Atenas y en Rodas; pero permaneció siendo fundamentalmente orador, y en su tratado *De Oratore* habla de la filosofía como uno de los estudios preparatorios que necesariamente contribuyen a la formación del retórico. Del mismo modo Quintiliano, que constituye lo mejor de la tradición educativa romana: su doctrina es simplemente el ideal tradicional de las artes liberales y, sobre todo, del arte de la retórica, como preparación para el pleno ejercicio de las actividades de un buen cristiano. Pero la tragedia de este ideal educativo consistía en que había quedado divorciado de la realidad social. La vida autónoma de la ciudad-estado libre ya no existía y lo que la nueva sociedad requería no eran oradores ni polemistas, sino administradores y funcionarios. El único punto en que la educación tradicional satisfacía las necesidades del sistema social existente estaba en los Tribunales de justicia, y su objetivo práctico era formar abogados más bien que políticos.

En el mundo griego, por otro lado, la pérdida de la libertad cívica tuvo un efecto estimulante, a lo menos por un tiempo, sobre el desarrollo de la educación superior.

Los ideales filosóficos de una sabiduría universal y una ciencia enciclopédica encontraron su corolario político en el ideal helenístico de un estado universal, cosa que coincidía de lleno con el hecho de que Aristóteles hubiera sido el tutor de Alejandro. Sin embargo, la expansión mundial que la cultura griega alcanzó en el período helenístico dejó de llevar a cabo los altos propósitos que habían concebido los grandes educadores del siglo IV antes de Jesucristo. Desde la época de Platón la *paideia* helénica fue un humanismo en busca de la teología, y las tradiciones religiosas del mundo antiguo no las satisfacía la filosofía, sino la nueva religión que había aparecido tan súbitamente y de un modo tan inesperado de debajo de la superficie de la cultura dominante. El advenimiento del cristianismo implicaba grandes cambios culturales, tanto en lo social como en lo intelectual, pues creaba una nueva comunidad cívica y atraía al mundo romano y a la cultura helenística una nueva doctrina religiosa y una nueva literatura.

Es verdad que esta literatura no era absolutamente nueva, ya que se arraigaba en una tradición todavía más antigua que la del helenismo clásico; pero a pesar de la *Septuaginta* y de Filón, era todavía un mundo desconocido para los griegos y aún más para los romanos. La nueva cultura cristiana, por tanto, se erigía desde el comienzo sobre dobles cimientos. La vieja educación clásica de las artes liberales se mantuvo sin interrupción, y ya que esta educación era inseparable del estudio de los autores clásicos, la antigua literatura clásica continuó estudiándose. Pero paralela a esta, y por encima de ella, se establecía ahora un conocimiento específicamente cristiano, bíblico y teológico, que produjo una prolífera literatura propia.

Podemos estudiar el proceso de transición de un modo bastante detallado. En Oriente, los Padres de Capadocia, San Basilio y los dos Gregorios, estudiaron en Atenas con los

grandes retóricos paganos de la época, y su pensamiento fue influenciado no sólo en la forma por la tradición erudita clásica, sino en el contenido por la filosofía griega. En Occidente, San Agustín había sido un retórico profesional antes de su conversión y siempre tuvo interés por los problemas educativos, y aunque su conocimiento de la filosofía antigua era escaso en comparación con el de muchos de los padres griegos, fue un pensador mucho más original: sus ideas han tenido una profunda influencia en el desarrollo de la filosofía occidental en todas las épocas hasta nuestros días.

De este modo, alrededor del siglo V se había ya logrado una síntesis de los dos elementos, y este fue el fundamento de la cultura y educación medievales. En Oriente, sobre todo, esta síntesis constituyó el alma de la cultura bizantina, que fue a la vez esencialmente griega y cristiana, y que estudiaba a Homero y a Platón, lo mismo que la Biblia y los Padres, y mantuvo una tradición de una clase educada laica durante los siglos oscuros de la Edad Media. En contraste con Occidente, aquí no hubo ruptura en la continuidad de la educación superior, porque la escuela palatina, fundada en Constantinopla por Teodosio II en 425, fue una universidad regular estatal que persistió, a pesar de interrupciones, durante mil años y entre cuyos maestros se contaron hombres de conocimientos enciclopédicos, tales como Focio en el siglo IX y Miguel Psellos en el XI.

En Occidente la situación fue esencialmente diferente, ya que la caída del Imperio dejó a la Iglesia como al único representante y guardián de la cultura romana y de la educación cristiana. Por tanto, aquí las artes liberales se conservaron porque formaban la base necesaria de los estudios eclesiásticos sin los cuales la Iglesia no hubiese podido sobrevivir. Pero en los nuevos reinos bárbaros, la Iglesia tuvo que realizar una tarea educativa mucho mayor que en el

Imperio bizantino, ya que en ellos tuvo que reeducar nuevos pueblos que eran extraños a la vida ciudadana y a la civilización superior del mundo antiguo. Los griegos y los romanos estaban preparados para el cristianismo por siglos de enseñanza y discusión éticas. Platón y Aristóteles, Zenón y Epicteto y Marco Aurelio habían familiarizado a los hombres con las ideas de la naturaleza espiritual del hombre, la inmortalidad del alma, la providencia divina y la responsabilidad humana. Pero los bárbaros no sabían nada de esto. Sus ideales morales derivaban todavía de la primitiva ética heroica de la sociedad tribal: la virtud era el valor y la lealtad militares, justicia significaba venganza, la religión consistía en la veneración instintiva de las fuerzas oscuras que se manifiestan en la vida de la tierra y en los destinos de los hombres y los pueblos. El mayor esfuerzo de la Iglesia, por tanto, tuvo que dirigirse hacia la educación moral, hacia el establecimiento de un nuevo orden que descansase en la fe, en la providencia divina, en la responsabilidad espiritual y moral del alma humana para con Dios.

En comparación con esta tarea central, la transmisión de la herencia intelectual del mundo antiguo, personificado en las formas tradicionales de la educación liberal, tenía una importancia secundaria. Sin embargo, era esencial conservar esta educación tradicional para evitar que la Iglesia se viera absorbida por su ambiente bárbaro. El latín, la lengua de la liturgia y de la Biblia, en estas nuevas regiones tuvo que ser aprendido por hombres que no habían tenido contacto inmediato con el mundo de habla latina. Por consiguiente, la Iglesia tuvo un interés directo y utilitario en mantener la tradición educativa y la gramática latina siguió a los Evangelios hacia los bosques del Norte y hacia las remotas islas del Océano Occidental. Esta nueva cultura latina y eclesiástica encontró su centro en los monasterios, que casi desde un principio fueron tanto escue-

las de saberes cristianos como escuelas en las que se proporcionaba una forma cristiana de vida. El último acierto de la cultura clásica en Italia fue el plan de estudios monásticos que Casiodoro, el aristócrata y ex-cónsul romano, estableció en su monasterio de Vivario en la segunda mitad del siglo VI, tradición que se encuentra representada medio siglo más tarde por San Isidoro de Sevilla, cuyas obras enciclopédicas tuvieron una influencia enorme en la educación medieval.

Esta idea de utilizar la antigua educación clásica liberal para servicio de la Iglesia y de los conocimientos eclesiásticos se difundió por todo el Occidente europeo debido al movimiento monástico. Hacia el siglo VI ya había llegado a Irlanda, y en el siglo siguiente inspiraba la nueva cultura cristiana de la Iglesia anglosajona, de donde fue retransmitida a la Europa continental por San Bonifacio y Alcuino, convirtiéndose en la fuente principal del Renacimiento del saber carolingio. Y hacia los comienzos del siglo VIII esta tradición de educación cristiana ya había alcanzado resultados muy notables. Beda el Venerable fue un sabio de quien cualquier edad puede enorgullecerse, y el rápido florecer de esta nueva cultura latino-cristiana sobre suelo bárbaro demuestra que la combinación de la antigua tradición educativa liberal con el dinamismo de la energía moral del cristianismo no era una supervivencia arcaica de una vieja cultura, sino un proceso vital que era capaz de dar nacimiento a nuevas formas culturales. Y este proceso fue mucho más allá de los límites de la educación formal para alcanzar los niveles inferiores de la sociedad bárbara autótónica, en donde dio lugar a la creación de un nuevo arte y una nueva literatura cristiana vernácula.

## CAPÍTULO 2

### LA EPOCA DE LAS UNIVERSIDADES Y EL DESPERTAR DE LA CULTURA VERNACULA

Durante los primeros tiempos de la Edad Media, la educación occidental siguió las líneas que se habían trazado en el último período del Imperio romano. Esta se basaba en la gramática latina, en el estudio de los clásicos latinos, los Padres de la Iglesia latinos, la Biblia y la Liturgia. Era, por tanto, una educación especialmente clerical que se limitaba normalmente a las escuelas monásticas y catedrales, aunque también podía encontrarse en las escuelas palatinas de monarcas muy ilustrados. Es sabido que Carlomagno prestó un gran servicio a la causa de la cultura cristiana mediante sus ordenanzas educativas, en las cuales insiste en la importancia de conseguir un alto nivel de corrección en la copia de manuscritos y en el uso de textos apropiados.

Sin embargo, fue el rey Alfredo de Wessex, en los días oscuros que siguieron al hundimiento del Imperio carolingio, a quien le tocó la misión de dar impulso al nuevo ideal de una educación cristiana vernácula para todos los hom-

bres libres, fuesen clérigos o laicos. Alfredo había visto destruir los viejos centros de cultura monástica por las nuevas invasiones bárbaras y utilizó el breve espacio entre sus interminables guerras para formar una pequeña biblioteca de clásicos cristianos en inglés, «trasladando a la lengua que todos sabemos los libros que es más conveniente que conozcan todos los hombres». De este modo «conseguiremos, en la medida que podamos, si tenemos paz, que toda la generación de hombres jóvenes y libres de Inglaterra, que tenga oportunidad de dedicarse a ello, se entregue a aprender, mientras no pueda hacer otra cosa más apremiante, hasta que llegue el momento en que todos sepan leer en inglés»<sup>1</sup>. Su selección consiste en el *Cuidado pastoral* y en los *Diálogos* (que contienen la vida de San Benito), de San Gregorio; en la *Historia Universal*, de Orosio; la *Historia eclesiástica del pueblo inglés*, de Beda; en la *Consolación de la Filosofía*, de Boecio, y en una antología que comprendía la primera parte de los *Soliloquios* de San Agustín, así como otros pasajes de los Padres y algunos de sus propios escritos. En conjunto, es muy notable la elección realizada por este rey guerrero, y ella indica una concepción verdaderamente original de una educación liberal basada en la historia y la teología natural más bien que en la gramática y la retórica.

Pero este fue un esfuerzo aislado de una mente original que tuvo escasa influencia en los futuros desarrollos. La continuidad de la cultura se mantuvo especialmente gracias a los grandes monasterios de Germania, Fulda, Corvey, Reichenau y San Gall, y a las escuelas catedralicias de la Galia, que tomaron una parte cada vez más importante en la educación a partir de principios del siglo XI. Este desarrollo

<sup>1</sup> Prefacio del rey ALFREDO DE WESSEX al *Cuidado pastoral*, de San Gregorio, traducido por M. Williams.

culminó en el siglo XII con un gran despertar de los estudios que tuvo un efecto revolucionario en la historia de la educación occidental. Se ha descrito a menudo como «el renacimiento del siglo XII», y se parece al Renacimiento italiano posterior en su apasionada devoción a la causa del saber y en su ilimitada veneración por el pensamiento del antiguo mundo clásico.

Pero este renacimiento medieval difiere de su sucesor en el hecho de que sus intereses se centraron más bien en la filosofía y la ciencia griegas que en su literatura. En su primera fase, representada por la escuela de Chartres, la tradición de las artes liberales fue todavía predominante, como vemos en los escritos de Juan de Salisbury, un humanista *avant le nom*, que fue uno de los primeros en señalar la importancia de la *Nueva lógica* de Aristóteles, por encima de todos los tópicos, cosa que vino a transformar la vieja lógica escolástica en una nueva clase de pensamiento científico. La recuperación de las obras de Aristóteles, que alcanzaron la Europa occidental por primera vez por conducto del pensamiento árabe y de los traductores de la escuela de Toledo, marca una época en el pensamiento de Occidente. Y Aristóteles no llegó solo; era la figura más grande de una constelación de filósofos, científicos y matemáticos griegos y árabes—Ptolomeo, Euclides, Avicena, Al Farabi, Albategni y otros—, cuyas obras se tradujeron al mismo tiempo. Los hombres de Occidente se dieron cuenta de súbito de la existencia de un mundo de pensamiento que les había sido desconocido y de la fuerza de la razón humana para explorar estos nuevos campos del saber.

Mas ¿cómo se iban a reconciliar estos nuevos conocimientos con la tradición religiosa de la cristiandad occidental y las tradiciones educativas de las escuelas monásticas? Los peligros del conflicto aparecieron en la primera mitad del siglo XII con el ataque de San Bernardo a la nueva teología

dialéctica de Abelardo, y ello se incrementó en los decenios siguientes debido a la importación en masa de obras grecoarábicas que no tenían raíces en el pasado cristiano y parecían irreconciliables con el dogma católico. Pero la potencia intelectual y espiritual de la cultura cristiana era suficientemente fuerte para hacerles frente.

Fue una época de intensa actividad creadora que vio el despertar de las municipalidades, la fundación de nuevas órdenes religiosas, la construcción de grandes catedrales góticas y la creación de una nueva poesía. Y, como es natural, bajo el impacto del nuevo saber, la educación occidental no solo transformó sus planes de estudio, sino que creó nuevos órganos intelectuales y nuevas instituciones sociales que han tenido una influencia permanente en el desarrollo de la misma. Como escribió el doctor Rashdall: «A lo largo de todos los cambios que han tenido lugar en la materia y los métodos de educación de tipo superior desde el siglo XII hasta nuestra época, esta educación se ha venido dando con el mecanismo proporcionado por una institución característicamente medieval: una institución que incluso en los detalles más minuciosos de su organización muestra todavía su continuidad respecto de sus dos grandes prototipos del siglo XIII, el del París y el de la Bolonia medievales.»<sup>1</sup>

La naturaleza de la Universidad medieval acaso pueda entenderse mejor en relación con el desarrollo contemporáneo de los municipios y los gremios. Aunque derivaba de la institución tradicional de las escuelas catedralicias, era un gremio de escolares, esencialmente libre y autónomo, que poseía su carta de privilegio y sus propios órganos de gobierno. En realidad, la palabra *universitas*, como la palabra *communitas*, se utilizó ordinariamente para describir cualquier corporación libre, y lo que llamamos Universidad se descri-

<sup>1</sup> RASHDALL, *Historia medieval de Cambridge*. Vol. VI, pág. 601.

bía comúnmente como *studium generale*, lugar de estudio que no era meramente local, sino que estaba abierto a los estudiantes de otras ciudades y países.

La Universidad de París, que fue el *studium generale* más antiguo del norte de Europa y el mayor centro de estudios teológicos y filosóficos de la cristiandad, era una corporación de «maestros» o graduados que habían recibido la licencia para enseñar, y consistía en las cuatro facultades de Teología, Derecho Canónico, Medicina y Artes, la última de las cuales estaba dividida en cuatro naciones organizadas separadamente.

La Universidad de Bolonia, que era incluso más antigua que la de París, y el centro de estudios de Derecho más importante de Occidente, era, por otro lado, una corporación de estudiantes, en la cual los profesores, que tenían una organización colegiada separada, no tenían una responsabilidad o autoridad directas.

Todas las universidades medievales posteriores siguieron uno u otro de estos modelos, y el más antiguo de ellos, Oxford, fue una corporación de maestros que, según el modelo de París, estaban igualmente dedicados a los estudios teológicos y filosóficos.

El resultado de estas nuevas instituciones fue proporcionar a la educación superior un grado de prestigio e influencia sociales que no había poseído desde la época helenística. Las grandes escuelas al estilo de las de París y Bolonia disfrutaban de una posición internacional. Reclutaban estudiantes de la Europa occidental y les proporcionaban un sentido general de los valores intelectuales y de su propia fuerza corporativa. Constituían una élite intelectual que era casi independiente de la riqueza y el nacimiento, ya que muchos de sus miembros eran pobres y de origen humilde. Es verdad que la educación universitaria era costosa de tiempo, si no de otra cosa, y que pocos de los estudiantes que se ma-

tricolaban en la Facultad de Artes en su adolescencia podían sufragar los gastos de los seis años de estudio para alcanzar el grado de Maestro en Artes, y aún menos de los doce años siguientes que se precisaban para obtener el doctorado. Pero los que podían perseverar y obtener la dignidad de doctor en Teología en París o en Oxford, o doctor en Derecho Civil en Bolonia, estaban en condiciones de conseguir los cargos más elevados de la Iglesia y el Estado.

Por tanto, pensemos lo que queramos del valor de los contenidos de la educación del Medievo, no puede haber duda de su importancia cultural como disciplina del intelecto que moldeó el pensamiento occidental, y esto se reconoció claramente en la Edad Media cuando se ponía el *Studium*, es decir, el Saber, al mismo nivel del *Imperium* y del *Sacerdotium*, como uno de los tres grandes poderes que regían al mundo cristiano. De este modo, en los siglos XIV y XV, cuando la unidad del Cristianismo se quebró con el Gran Cisma, vemos cuán decisivamente interviene la Universidad de París en la solución del conflicto, y cómo sus famosos doctores, los cancilleres Gerson y Pedro d'Ailly se constituyeron un tiempo en las figuras más importantes de la Cristiandad.

¿En qué consistían el nuevo saber y el pensamiento que proporcionaban la sustancia intelectual de la Universidad del medievo? Modernamente han sido tratados a menudo con desprecio. El «escolasticismo» se ha convertido en un término despreciativo y la síntesis cristiano-aristotélica se ha considerado como la personificación del oscurantismo y el tradicionalismo. Los hombres no han captado la tremenda significación que Aristóteles tuvo para la civilización medieval. Pues no solo representaba la idea de la ciencia y el método científico, sino también la nueva ciencia de la naturaleza y del hombre, que era la puerta de entrada a un mundo de conocimientos, y finalmente el ideal metafísico de

una superciencia que proporcionaba una base racional a la teología. Y, como he indicado, Aristóteles no iba solo. Su influencia se reforzaba con toda una literatura científica y filosófica que traía a Occidente la enseñanza superior de los mundos griego y oriental. He aquí cómo para la Europa del siglo XIII Aristóteles no representó el tradicionalismo, sino el espíritu innovador; y el verdadero peligro consistía en que el vino nuevo podía romper los odres viejos y dividir la cultura occidental en un conflicto entre la filosofía racional y la teología tradicional, como en realidad ocurrió en el mundo islámico de esa época. Pero este peligro fue superado por la nueva Universidad medieval y, sobre todo, por el aristotelismo cristiano de Santo Tomás, que ha permanecido como la expresión clásica de la filosofía católica.

Pero esta realización no fue debida solo a la Universidad. Por el contrario, encontró una resistencia considerable, tanto en el elemento conservador de París como en el de Oxford. Más bien fue el resultado de la unión del nuevo saber con el espíritu religioso de las nuevas órdenes internacionales de enseñanza, sobre todo de los dominicos y de los franciscanos, que encontraron en la universidad medieval un campo ideal para el desarrollo de su apostolado de la inteligencia. Fue debido a estas nuevas órdenes que el viejo ideal monástico de la consagración del saber a la forma de vida cristiana se renovó y elevó a un plano intelectual superior. He aquí cómo la gran época del escolasticismo medieval fue también la gran época del misticismo medieval, y la aridez del método de discusión lógica fue trascendido por el superior conocimiento contemplativo de la realidad espiritual. La mentalidad medieval fue siempre consciente del último fin del hombre y de la meta de su peregrinación intelectual y moral, y así lo ve Dante en el pasaje final de su poema.

Sin embargo, aunque el ejemplo de Dante muestra que

la nueva cultura filosófica podía conseguir las cimas literarias y estéticas más elevadas, hay que admitir que el progreso de la filosofía y de la ciencia fue acompañado de una decadencia del nivel general literario de la educación occidental. La sustitución del estudio de los clásicos latinos por el estudio de Aristóteles, que tuvo lugar en los cursos de Artes de la Universidad medieval, implicó un serio retroceso de la causa humanista que el profesor Gilson ha denominado «*l'exile des belles-lettres*». Esta tendencia fue prevista y combatida por el sabio inglés más grande del siglo, Juan de Salisbury, en su larga polémica contra los utilitarios. Para él, todo depende del «dulce y fructífero matrimonio de la razón y la palabra», que es la fuente de la civilización humana y sin la cual los hombres se embrutece y la ciudad degenera en un rebaño humano. Es verdad que sus enemigos no son tanto los aristotélicos como los utilitarios clericales que se proponían servirse de la educación como un medio para medrar en el mundo; y no hay duda de que este tipo era bastante común en las universidades medievales. El rápido crecimiento de las nuevas escuelas de los siglos XII y XIII fue una especie de fiebre del oro intelectual que produjo una democracia extraordinariamente vital, desordenada y tumultuosa, que parecía más bien la sociedad de un distrito minero que la vida disciplinada y académica de la Universidad moderna.

Pero aunque la tradición humanista estuviera divorciada de la nueva cultura científico-metafísica de la Universidad medieval, no se había perdido, y encontró un nuevo radio de expansión en las literaturas vernáculas, que nacieron en el mismo período que vio el despertar de las universidades. La apología de Dante había sido precedida por doscientos años de experimento y experiencia de poesía francesa y provenzal, y ya en el siglo XII poetas como Arnaut Daniel en el Sur y Chretien de Troyes en el Norte, dan prueba de la

existencia de una elevada tradición literaria. Esta tradición era completamente distinta de la de las universidades y de las escuelas monásticas. Tuvo su centro en la vida de las cortes feudales, que eran tan numerosas en la Edad Media, y que dieron su nombre al nuevo ideal moral y social que inspiró la nueva literatura vernácula. El término *curialitas*, o «cortesía», fue para la Edad Media, lo que *civilitas* o «urbanidad» había sido para la ciudad-estado antigua. Era la cualidad que caracterizaba al buen caballero o «gentilhombre» igual que la *civilitas* había caracterizado al ciudadano y al hombre libre.

Esta cultura «cortesana» no era una cosa sencilla. Como he demostrado en otra obra<sup>1</sup>, representa la amalgama de diferentes elementos que coincidieron en la Europa occidental en la época de las Cruzadas. Por un lado había las antiguas tradiciones heroicas del Norte que todavía vivían de la épica anglosajona y de las sagas nórdicas: la vida común del jefe y sus compañeros que se divierten juntos en el gran «hall», escuchando el canto de los bardos sobre los hechos de los héroes y las historias pasadas. Por otra parte, había la nueva poesía y la música que procedía del Sur en tiempo de las Cruzadas, el arte de los trovadores que cantaban el amor y el servicio de las damas, y que fueron quienes crearon aquel elaborado código de costumbres y moral que se constituyó en modelo de «caballería» y «cortesía». Finalmente había la influencia del latín y la cultura clásica que trajo a Ovidio al mundo de los trovadores y a Alejandro y Eneas al mundo de Carlomagno y Artur.

Así, al mismo tiempo que la educación clerical superior era transformada por Aristóteles y las universidades, la educación laica sufría un proceso de alteración paralelo que

<sup>1</sup> CHRISTOPHER DAWSON, *Medieval Essays*, Sheed and Ward, Nueva York, 1954.

transformaba al guerrero feudal bárbaro en el caballero medieval. Muchas veces se ha dudado acerca de si este culto de la caballería tuvo alguna influencia profunda en el comportamiento y la moral de las clases rectoras de la sociedad medieval. Pero de lo que no se puede dudar es de su importancia como influencia literaria, pues afectó a todas las formas de la literatura vernácula, desde el siglo XI al XVI, incluso en los niveles más populares. No solo influyó sobre Dante, Petrarca y Chaucer, sino en los cantos de los ministriles y en las baladas del pueblo. Ante todo tuvo una profunda influencia sobre la religión, hasta el punto que desde San Francisco en adelante la poesía y las experiencias espirituales de místicos como Ramón Llull, Jacopone de Todi, Mechtilde de Magdeburgo, Enrique Suso y muchos más, llevan el sello de las imágenes y de la ideología de la cultura cortesana.

Es difícil que valoremos suficientemente la importancia de este elemento de la cultura medieval. Se extendió por un sinnúmero de canales diferentes hacia todas las regiones de Europa y afectó a todas las clases sociales. Especialmente ejerció una influencia civilizadora y educativa sobre las clases directivas, que consideraban el saber como algo perteneciente a los clérigos escolares o funcionarios, y cuyas energías se dedicaban a la guerra y a la caza. Trajo el código del honor del campo de batalla a los detalles de la vida social, y enseñó al caballero a apreciar la poesía, la música y el arte de la palabra hablada y escrita. Los mejores escritores del siglo XIII, cuando menos en el norte de Europa, no fueron hombres cultos que habían disfrutado de las ventajas de una educación universitaria, sino seglares y soldados, nobles y cortesanos, como Conon de Bethune y Thibaut de Champagne, Villeharduin y Joinville, Wolfram von Eschenbach y Snorri Sturlason y Walter von der Vogelweide.

He aquí cómo esta tradición vernácula constituyó una parte esencial de la cultura cristiana de Occidente. Es verdad que no era cristiana en el mismo sentido de la antigua tradición eclesiástica y monacal, ya que incorporaba considerables elementos no cristianos; pero, hasta cierto punto, fue más importante, ya que demuestra cómo la originaria tradición del Occidente semibárbaro fue modificada y transformada en el curso de los siglos por la influencia de la cultura cristiana.

El desarrollo posterior de la cultura europea y de la educación occidental estuvo condicionado por la fusión de estas dos tradiciones, y fue esta síntesis la que, en grado no menor que la recuperación de la literatura griega, explica los orígenes del Renacimiento italiano. El nacimiento de las ciudades-estado de la Italia medieval había creado una sociedad en que los nobles y los funcionarios y los burgueses se encontraban en igualdad de condiciones, ya que el noble era un ciudadano y el burgués era un funcionario. Así, nobles como Guido Cavalcanti cultivaban la poesía y los ideales de la cultura cortesana, mientras los funcionarios públicos eran a menudo universitarios que habían estudiado en las escuelas de Bolonia y Padua.

En el siglo XIV estas dos tradiciones culturales se unieron no sólo en la misma cultura, sino en los mismos individuos. Dante se sirvió del «dulce estilo nuevo» de la poesía cortesana vernácula para dar expresión literaria a la amplia síntesis cósmica y teológica que había sido creada por Santo Tomás y sus predecesores en la universidad medieval. Petrarca, por otro lado, a pesar de la altura alcanzada como poeta cortesano en lengua vernácula, dedicó toda su vida al renacimiento de la tradición de los estudios clásicos latinos, que habían sido temporalmente interrumpidos por el triunfo del escolasticismo aristotélico. Desde su niñez había sido un amante de Cicerón, en cuyos escritos encontraba



aquella perfecta unión de pensamiento y lenguaje de la cual habló Juan de Salisbury, y consideraba la victoria de los dialécticos escolásticos como una nueva invasión bárbara que era tan peligrosa para la cultura latina como para las tradiciones cristianas. Contra ellos invocaba la tradición de los Padres, sobre todo de San Agustín, a quien estimaba como el representante supremo de la filosofía cristiana.

Es preciso observar que carece de justificación la opinión popular de que el Renacimiento fue un movimiento arreglioso y neopagano. Es verdad que en la Italia del siglo xiv había una firme corriente de ideas racionalistas y no ortodoxas; pero, si damos crédito a Petrarca, los principales representantes de esta tendencia no se encontraban entre los humanistas, sino entre los filósofos y científicos, especialmente los averroístas de Padua, contra los cuales se dirige en gran parte la polémica de Petrarca. El retorno a la Antigüedad, defendido por Petrarca y por su discípulo Coluccio Salutati, canciller de la república florentina, y por Leonardo Bruni de Arezzo, suponía también la vuelta a la Antigüedad cristiana y a la alianza tradicional de los estudios clásicos y patristicos.

Por consiguiente, hacia el siglo xiv la división de la cultura occidental ya no consistía en la tradición cortesana vernácula o la latino-eclesiástica, ni aún en el renacimiento neopagano o el tradicionalismo cristiano medieval, sino más bien entre los humanistas y los científicos, los cuales, tanto unos como otros, pretendían defender la causa del verdadero saber y la verdad cristiana. La tendencia intelectual dominante en las universidades que se extendían por toda Europa, desde España y Escocia hasta Alemania y Bohemia, no era el agustinismo de San Buenaventura o el aristotelismo cristiano de Santo Tomás, sino la *via modernorum* de Guillermo de Ockham y sus discípulos.

Esta nueva escuela no creó ninguna gran síntesis meta-

física. Sobre todo se interesaba por cuestiones de método y en la crítica de las ideas tradicionales. Ponía de relieve la importancia del conocimiento intuitivo directo—el conocimiento de lo singular—, el uso del método inductivo y el principio de economía, todo lo cual iba a transformarse en los principios de la nueva ciencia de la naturaleza. De este modo los filósofos del siglo xiv, por su crítica de la física aristotélica y su concepción del método experimental, pusieron los cimientos de la revolución copernicana del futuro, como aparece especialmente en los escritos de Nicolás de Oresme, el notable y polifacético pensador<sup>1</sup>, que fue el primero en presentar un manifiesto claro de objeciones contra la aceptada teoría geocéntrica de Ptolomeo referente al movimiento de los cielos. El conflicto entre los humanistas y los escolásticos no fue simplemente una oposición entre el progreso intelectual y un tradicionalismo poco inteligente, como se creyó en los siglos que siguieron, pues en muchos aspectos el escolasticismo posterior fue más original y más crítico, en cuanto a método y espíritu, que el humanismo que se inspiraba en una ciega veneración de la Antigüedad clásica.

Sin embargo, el desarrollo originario de los estudios filosóficos y científicos, que tenían su centro en las universidades del Norte, sobre todo en las de París y Oxford, no sobrevivió al siglo xiv. En esencia fue un movimiento internacional, la expresión intelectual de aquel gran movimiento hacia la unión espiritual que había inspirado todos los logros característicos de la cultura medieval y había alcanzado su punto culminante en el siglo XIII.

Pero al final del siglo xiv esta unidad se hallaba en un

<sup>1</sup> Además de sus escritos sobre física, tradujo al francés la *Política* y la *Ética* de Aristóteles y escribió el tratado numismático *De l'Origine, Nature et Mutation des Monnaies*, que es quizá la primera obra que trata de cuestiones monetarias.

proceso de disolución. La alianza entre el Papado y los reformadores monásticos que había creado la unidad del siglo XIII se había dislocado. La Iglesia se hallaba dividida por el cisma, y los focos de cultura medieval iban siendo devastados por el interminable conflicto de la guerra de los Cien Años y las encarnizadas luchas entre Francia y Borgoña. El movimiento conciliar de principios del siglo XV representa el esfuerzo final realizado por la Cristiandad medieval para recobrar su perdida unidad, cuando las universidades, sobre todo la de París, intentaban establecer la supremacía del *Studium* como árbitro supremo del mundo cristiano. El fracaso de este movimiento señala el final de la Edad Media, y con este fracaso la dirección de la cultura occidental se desplaza desde el Norte a Italia, pasando de los escolásticos a los humanistas.

### CAPÍTULO 3

#### LA EPOCA DEL HUMANISMO

La cultura superior de la Europa moderna, así como la de América, ha sido formada por la tradición educativa que tuvo sus raíces en la Italia del Renacimiento. Fue una tradición cuyo centro no lo constituían tanto las universidades, que retuvieron mucho tiempo su carácter medieval, como las academias y las sociedades sabias, los colegios de jesuitas y las grandes escuelas inglesas. Hoy día esta tradición ha perdido su supremacía intelectual y su prestigio social; pero todavía vive en las culturas que creó, ya que todas las literaturas modernas, desde Shakespeare y Milton hasta Goethe y Hölderlin, se derivan de ella.

Pero en la actualidad, la importancia del Renacimiento italiano y el valor de la cultura humanista son menos considerados de lo que habían sido durante más de cuatrocientos años. Sería difícil hoy encontrar a nadie que estuviera de acuerdo con el juicio de Voltaire de que la época del papa León X fue uno de aquellos extraños momentos de

la vida de la humanidad que «vindican la grandeza del espíritu humano y compensan al historiador de la árida perspectiva de mil años de estupidez y barbarie». Sin embargo, el Renacimiento italiano señala un punto decisivo en la Historia, debido a una alteración del eje de la cultura occidental, que ningún historiador puede ignorar. El foco de la Cristiandad medieval se hallaba en el Norte, en los territorios situados entre el Rhin y el Loira, y constituyó el origen de casi todas las realizaciones más características de la Edad Media. Este fue el centro del Imperio carolingio, de la monarquía francesa y de la sociedad feudal. Fue la fuente de los grandes movimientos de reforma monástica y eclesiástica, y del movimiento de las Cruzadas. Fue la cuna de la arquitectura gótica y de las escuelas medievales de la filosofía escolástica.

En la alta Edad Media aparece en Italia y el Mediterráneo una nueva clase de sociedad, radicalmente diferente de la sociedad feudal eclesiástica del Norte. Era una sociedad de ciudades y de ciudades-estado en la que la concepción política de la ciudadanía sustituía la relación feudal de vasallaje y lealtad personales, de modo que tendía a reproducir los viejos modelos de la cultura ciudadana mediterránea de la época clásica. A medida que la unidad de la Cristiandad medieval se debilitaba y declinaba el antiguo centro de cultura medieval del Norte, el resurgimiento de la cultura mediterránea se acrecentaba, vigorizándose la conciencia de sus orígenes independientes y de las grandes tradiciones del pasado. Esta conciencia se incrementaba por el hecho de que las ciudades italianas se habían transformado en el poder dominante del Mediterráneo oriental, y por esta causa entraban en contacto inmediato con las tradiciones más antiguas del Imperio bizantino y de la cultura griega. Venecia y Génova eran poseedoras de la supremacía de los mares Egeo y Jónico, una dinastía florentina reinaba en Atenas y

los mismos emperadores bizantinos se veían obligados, por el peligro turco, a dejar a un lado su hostilidad hacia los latinos y buscar ayuda en Venecia y el Papado.

De este modo, en el mismo momento en que, como he mencionado en el último capítulo, ocurría la quiebra final entre el Papado y el movimiento conciliar, que había sido dirigido por la Universidad de París, se realizaba un acercamiento entre Roma y Constantinopla que conducía a la reunión de las iglesias orientales en el Concilio de Florencia de 1439. Es verdad que la unión fracasó en la obtención de la ayuda popular de Oriente, y, por tanto, dejó de salvar el Imperio bizantino. Pero, a pesar de ello, produjo un acercamiento entre las principales mentalidades de la nueva cultura italiana y los últimos representantes del helenismo bizantino.

Porque la cultura griega, en los últimos días del Imperio bizantino, no era tan decadente como se pudiera esperar de su decadencia política. Contenía incluso signos de un despertar cultural que estaba inspirado por tradiciones helénicas más bien que bizantinas. Pero las condiciones de Oriente eran desfavorables a su desarrollo, y las provincias limítrofes exteriores del mundo bizantino, tales como Rusia, estaban demasiado atrasadas para continuar las tradiciones de la cultura griega.

Por consiguiente, fue en Italia y no en Oriente en donde el suelo estaba preparado para recibir las semillas del helenismo. Las ciudades italianas parecían las ciudades-estado de la antigua Grecia en la intensidad de su vida política, la actividad de su impulso artístico y el afán de sus intereses intelectuales. Sobre todo, la vida de la ciudad italiana reproducía las mismas condiciones en las cuales se habían desarrollado originariamente la *paideia* griega: la necesidad de una educación que adiestrara al ciudadano en las «artes liberales» que le iban a preparar para la vida pública, y la

existencia de un auditorio crítico capaz de apreciar el arte del orador, del poeta y del historiador. Fue este el mundo al que los últimos representantes de la cultura bizantina trajeron las riquezas de la literatura y la sabiduría griegas que durante mil años el Occidente había dejado de aprovechar.

A partir del Concilio de Lyon, en el siglo XIII, los sabios bizantinos habían estado en Occidente en calidad de embajadores. Hacia el final del siglo XIII, el editor de la Antología griega, Máximo Planudes, fue embajador de Bizancio en Venecia, y en el siglo siguiente, Demetrio Cydones no solo trabajó para la unión de las Iglesias, sino que introdujo la obra de Santo Tomás en el mundo bizantino. Pero no fue hasta la llegada de Manuel Chrysolaras, al final del siglo XIV, cuando la influencia de la cultura griega en la educación italiana adquirió por primera vez toda su efectividad. Como embajador en Venecia, conferenciante en Florencia y Padua y maestro de los sabios italianos más importantes de su época, fue el primero en derribar la barrera que había separado la Cristiandad occidental del conocimiento directo de la cultura griega. A partir de aquí, las relaciones intelectuales entre Oriente y Occidente fueron cada vez más frecuentes e íntimas, alcanzando su punto máximo cuando el Concilio de 1439 trajo a Florencia al Emperador, al Patriarca y a todos los representantes más notables de la cultura bizantina. Algunos de ellos se establecieron en Italia, sobre todo el cardenal Bessarion, que llegó a ser una de las figuras principales del Renacimiento italiano. Bessarion fue el principal representante del platonismo bizantino, y nadie hizo más para incrementar el despertar de los estudios platónicos en Italia, cosa que fue casi tan importante para la historia de la cultura occidental como el descubrimiento de Aristóteles dos o tres siglos antes. Y así como la presencia de Aristóteles implicó una restauración de la tradición cien-

tífica griega, del mismo modo la presencia de Platón apareció acompañada de un nuevo descubrimiento de la poesía, el drama y la historia griegas. Hasta cierto punto, este segundo Renacimiento fue menos revolucionario que el anterior, ya que aunque amplió el radio de la educación liberal no cambió su naturaleza. Fue una vuelta a la tradición de Juan de Salisbury y de la Escuela de Chartres, que había ya aceptado el ideal de la *humanitas* y que consideraba a Platón, más bien que a Aristóteles, como la fuente de su filosofía. El platonismo de Marsilio Ficino y de su Academia de Florencia, que ejerció una influencia tan enorme en el pensamiento del Renacimiento italiano, era muy parecido al espíritu de Bernardo Silvestris y la Escuela de Chartres, aunque este conocía a Platón sólo por el *Timaeus* y el *Phaedro*, mientras aquel lo conocía en original, además de Plotino y las obras de los comentaristas neoplatónicos.

Pero desde el punto de vista educativo el cambio fue enorme. El helenismo volvió a traer a la educación superior los elementos estéticos y morales que se habían perdido en las disputas científicas de los escolásticos, aunque sobrevivían en el nivel vernáculo de la cultura cortesana. En esta época los humanistas aprendieron de Jenofonte, Platón e Isócrates que la educación era un arte que debía tender al desarrollo armónico de todos los aspectos de la naturaleza humana, física, moral e intelectual, obteniendo de este modo una percepción de las ilimitadas posibilidades que existían de enriquecer la vida personal mediante el arte, la literatura y las relaciones sociales.

Fue a la luz de estas ideas como la tradición de la educación humanista se desarrolló, y durante más de un siglo, desde el principio del XV hasta mediados del XVI, se pensó y escribió más sobre educación que en ninguna otra época a partir del gran período de la cultura helénica. Pero aunque este movimiento estuvo inspirado por una intensa de-

voción hacia la cultura clásica no se tuvo en él conciencia de ninguna deslealtad hacia la tradición cristiana. Los grandes educadores humanistas como Leonardo Bruni, Guarino de Verona, Vittorino da Feltre, P. P. Vergerio y Maffeo Vegio, eran devotos cristianos que deseaban unir la cultura intelectual y estética del helenismo con los ideales espirituales de la cristiandad. Este aspecto cristiano de la cultura renacentista fue seriamente desestimado en el siglo XIX por los historiadores de la cultura del Renacimiento, especialmente por el más grande de ellos, Jacob Burckhardt, cosa que ha producido una especie de reacción exasperada de ciertos escritores modernos como Conrad Burdach y G. Toffanin.

Quizás la exposición más moderada y justa es la del sabio educador inglés, W. H. Woodward, que hizo un estudio especial de los aspectos educativos del humanismo. «Nunca se afirmará con suficiente energía—escribe—que un conocimiento preciso de la obra concreta de Vittorino y Guarino y de los propósitos de Vergerius y Vegio, revela una absoluta sinceridad de convicción religiosa que permea toda su práctica educativa. El gran acierto de Vittorino fue llevar a cabo una reconciliación entre la vida cristiana y los ideales humanistas; en esto fue seguido por otros maestros, aunque raramente con la misma decidida consistencia. El hecho de que él considerase la educación humanista como una preparación para la ciudadanía cristiana, es una buena descripción del propósito en que se basa el método de Vittorino. El mismo tomaba parte importante en las enseñanzas religiosas de la escuela, y por medio de discursos, conversaciones privadas, y, sobre todo, con su propio ejemplo, hizo que toda la fuerza de su carácter personal influyera en sus alumnos en los años críticos de sus vidas. Acrecentaba muy especialmente el sentido de responsabilidad hacia los

pobres y hacia los que sufren, y jamás se olvidó de sus obligaciones cívicas y de las sanciones religiosas»<sup>1</sup>.

Sin embargo, el intento más sobresaliente que se hizo para lograr un ajuste esencial entre el cristianismo y el helenismo se encuentra en la vida y la obra de Marsilio Ficino y el grupo de sabios y hombres de cultura que constituían la Academia platónica de Florencia en la segunda mitad del siglo XV. Su propósito fue llevar a cabo, con Platón y Plotino, lo que el siglo XIII había hecho con Aristóteles, y aunque como metafísicos y teólogos eran muy inferiores a los grandes pensadores medievales, tuvieron mucho éxito en el campo cultural, y el platonismo cristiano que vivificaron, más bien que crearon, constituyó durante dos siglos la filosofía aceptada del humanismo.

Al mismo tiempo crearon una nueva institución, que se transformó en el órgano principal de la nueva cultura humanista. Los períodos renacentista y barroco fueron en su totalidad períodos de academias, y la academia era esencialmente una asociación particular de profesionales y amantes de la cultura que se reunían para discutir problemas científicos y literarios. A lo largo de los dos siglos siguientes estas asociaciones fueron los centros de la cultura superior, mientras las universidades permanecían como baluartes de las tradiciones educativas medievales y de los intereses intelectuales creados. Esto no fue así en un principio, por lo menos en Italia. En el siglo XIV, la Universidad de Florencia demostró poseer una notable percepción de la cultura contemporánea al establecer una cátedra para que Boccaccio explicara a Dante, que es algo así como si Cambridge hubiese dotado una cátedra de estudios shakespearianos con Milton como primer profesor. Y durante los siglos XV y XVI las

<sup>1</sup> W. H. WOODWARD, *Vittorino da Feltre y otros educadores humanistas*. Cambridge, 1897, pág. 242.

universidades italianas, especialmente las de Florencia, Padua y Ferrara, desempeñaron un importante papel en el desarrollo del nuevo saber y en la iniciación de los estudios científicos modernos.

Al norte de los Alpes también la influencia del Renacimiento italiano se hizo sentir por primera vez en los círculos universitarios, y los caudillos del movimiento en Alemania, Francia e Inglaterra, Reuchlin, Erasmo, Lefèvre d'Étaples, Fisher y Juan Colet, representaron todavía la tradición medieval del saber clerical y la sociedad eclesiástica. Por consiguiente, no sorprende que el aspecto cristiano del Renacimiento fuera todavía más firmemente acentuado aquí que en el Sur, y que la influencia del platonismo cristiano y de la Academia florentina fuera más fuerte que el humanismo puramente literario de Poggio y Valla. Pero aunque este humanismo del Norte fuera declarada y conscientemente cristiano, levantó una oposición más tajante que en Italia por parte de los representantes del viejo orden. Las polémicas literarias, que fueron tan numerosas y desagradables entre los sabios italianos, en el Norte gótico se transformaron en una campaña ideológica entre los conservadores y los modernistas, en la cual estos utilizaron las armas del ridículo y el vituperio contra los monjes y los teólogos, mientras los conservadores les contestaron con acusaciones de herejía y censuras eclesiásticas.

Por estas razones los humanistas del Norte han sido considerados como los precursores e incluso los creadores de la Reforma. Y hasta cierto punto es verdad. Fueron los humanistas quienes empezaron la campaña pública contra las corrupciones y supersticiones de la Iglesia medieval, y el más grande de ellos, Erasmo de Rotterdam, fue quien empezó la propaganda en favor de una vuelta a la antigüedad cristiana y al cristianismo puro y evangélico del Nuevo Testamento. Sin embargo, el espíritu de la Reforma alemana

fue totalmente distinto del de Erasmo, y cuando el carácter de esta apareció de un modo evidente, nadie se horrorizó tanto como los humanistas. Fue un movimiento revolucionario del mayor alcance, que incorporó todos los elementos de la Europa del Norte que eran más ajenos a los ideales de la nueva cultura humanista del mundo mediterráneo. Su gran caudillo, Martín Lutero, fue el supremo ejemplo del espíritu antihumanista, el enemigo de la moderación y de la razón humanas, un individualista que negaba la libertad, un hombre apasionado que condenaba la naturaleza, un conservador que rehusaba la tradición.

Esta contradicción inherente entre el protestantismo y el humanismo se puso al descubierto en los primeros años de la Reforma en la controversia sostenida entre Lutero y Erasmo sobre la libertad de la voluntad, la cual llevó a un amargo antagonismo entre los dos dirigentes y al extrañamiento progresivo de la Reforma alemana de la cultura humanista. En este campo, no obstante, el éxito de Lutero fue mucho menos completo que en la esfera de la religión y la política. Destruyó la unidad espiritual de la Cristiandad medieval, el orden romano y la jerarquía católica, además de las instituciones y creencias en las cuales se había fundado la cultura medieval, sobre todo las órdenes monásticas, que habían sido durante siglos los principales representantes de la cultura superior y los maestros de los pueblos cristianos. Y al obrar así, por primera vez en la historia occidental se desataba una actitud revolucionaria hacia el pasado y hacia las normas heredadas de la cultura. Como escribió Döllinger, en las escuelas y las universidades se enseñaba a la nueva generación «a despreciar a las generaciones pasadas y, por consiguiente, a sus propios antepasados como hombres obstinadamente sumergidos en el error», y a creer «que los papas y los obispos, los teólogos y las universidades, los monasterios y las instituciones de enseñanza habían constituido

durante siglos una vasta conspiración para deformar y suprimir la enseñanza del Evangelio»<sup>1</sup>.

Este cambio revolucionario fue todavía más serio de lo que hoy día podemos imaginar, debido a sus efectos destructivos sobre la mentalidad de la masa y en la educación de la gente humilde. En la Edad Media esta educación no había sido nunca derivada de los libros. Los principales canales de la cultura cristiana eran litúrgicos y artísticos. La vida de la comunidad se centraba en la iglesia, en las funciones litúrgicas y en el culto a los santos. El ciclo anual de fiestas y ayunos constituía el ambiente de la vida social, y todo momento esencial de la vida de la comunidad encontraba en él una expresión ritual y sacramental apropiadas. La arquitectura, la pintura y la escultura, la música y la poesía, estaban a su servicio, y nadie era tan pobre o tan ineducado que no participara de sus misterios.

Todo esto fue barrido en el curso de una generación, y hubo que edificar una cultura protestante basada casi exclusivamente en el estudio de la Biblia y en la teología dogmática de las nuevas sectas. Se produjo una separación ideológica completa entre la Europa católica y la protestante. Lo que era verdad en un país era herejía en otro; incluso los conceptos fundamentales de la vida cristiana, de la perfección moral, de la santidad y la salvación, eran diferentes.

Por consiguiente, si la revolución religiosa de la Reforma se hubiese desarrollado hasta su conclusión lógica, no hay duda de que la Europa occidental hubiera dejado de existir como unidad cultural. Hubiese habido dos culturas completamente separadas en el Norte protestante y el Sur católico, divididas por un telón de acero de persecución y represión que hubieran convertido a estas dos Europas en

<sup>1</sup> DÖLLINGER, *La Reforma y sus relaciones con las escuelas y universidades y la educación de la juventud durante la Reforma*. Traducción francesa, vol. I, pág. 397.

partes tan ajenas e incomprensibles una a otra como el cristianismo y el Islam.

Fue la influencia de la educación humanista la que salvó a Europa de este destino. El extremismo del propio Lutero y el fanatismo del ala izquierda de la Reforma no fueron suficientemente fuertes para vencer la influencia del humanismo y la cultura clerical, que rompió el telón de acero del conflicto religioso y creó un ideal educativo común en ambas zonas.

Porque en ambos campos hubo humanistas desde un principio, y, a pesar de su oposición teológica, permanecieron prácticamente de acuerdo en sus ideales educativos y en su concepto del saber humano. Es verdad que la mayoría de los humanistas del Norte siguieron el ejemplo de Erasmo y pronto retiraron sus simpatías de los reformistas protestantes. Pero también hubo excepciones a esta regla, especialmente en la generación más joven, y la más importante de ellas, Melanchthon, hizo lo que pudo para detener el hundimiento de la cultura y establecer una sólida tradición de educación protestante. Pero su éxito fue muy limitado, porque el humanismo alemán jamás se restableció del golpe de la Reforma. En Occidente, sin embargo, la situación fue distinta. El protestantismo francés encontró desde el primer momento amplio apoyo en los círculos humanistas. El mismo Calvino apreciaba plenamente la importancia de la educación y el estudio. Dondequiera que fueran los calvinistas, desde Transilvania hasta Massachusetts, no se llevaban tan solo la Biblia y las *Instituciones* de Calvino, sino la gramática latina y el estudio de los clásicos.

Mientras tanto, en la Europa católica la influencia del humanismo cristiano continuó desarrollándose. Los dirigentes de la cultura católica de la época de la Reforma, como los cardenales Sadoletto y Pole, mantuvieron las tradiciones del siglo xv, y el tratado *De liberis recte instituendis* (1530),

de Sadoletto, expone los ideales educativos del humanismo en la más madura de sus formas. Después del Concilio de Trento la situación cambió a raíz de la Contrarreforma y de las drásticas medidas que se tomaron para ahogar el protestantismo y reafirmar la autoridad de la Iglesia sobre la literatura y la educación. Pero aquí no hubo interrupción en la continuidad de la cultura, como ocurrió en el Norte. La tradición de la cultura popular permaneció inalterada. La Iglesia se sirvió del nuevo arte y de la música y del drama modernos como la Iglesia de la Edad Media había hecho en el pasado. Fue esta penetración del arte y la literatura del Renacimiento por el espíritu religioso del despertar católico lo que dio origen a la cultura barroca que en el siglo XVII se extendió por toda la Europa católica y llevó su influencia hasta el Norte, de modo muy parecido a como el arte y la cultura góticas se habían difundido en dirección opuesta cuatro siglos antes.

Los portadores de esta cultura fueron las nuevas Ordenes religiosas, sobre todo la Compañía de Jesús, que desempeñó un papel semejante en la cultura europea de finales del siglo XVI y del siglo XVII a la que los benedictinos habían desempeñado en la temprana Edad Media o los franciscanos o dominicos en el siglo XIII. Como ellos, los jesuitas debieron su influencia sobre todo a sus actividades educativas; y así como los benedictinos habían basado su enseñanza en la adaptación de la educación clásica de los últimos tiempos del Imperio romano a unos fines cristianos, en esta ocasión los jesuitas adaptaron la nueva educación clásica de los humanistas del Renacimiento a los ideales religiosos de la Contrarreforma. La *Ratio Studiorum* de los jesuitas pertenece a la misma tradición que los tratados de educación humanista de los cuales he hablado anteriormente. Sin embargo, era más limitado y práctico en sus propósitos. Su originalidad estaba en su técnica y en su organización más bien que

en la materia. Pero aun así fue lo que más contribuyó a establecer un nivel internacional común de educación superior, de modo que incluso en la Europa protestante las escuelas de los jesuitas merecieron la aprobación de un crítico de la educación tan revolucionario como Francis Bacon<sup>1</sup>.

Así, bajo la influencia del humanismo, la Europa católica y protestante participaron de una misma forma de cultura. Las clases educadas estudiaron las mismas lenguas del mismo modo, leyeron los mismos libros y aceptaron el mismo módulo ideal del «sabio y del caballero» que se había establecido en los libros de cortesía más aceptados del Renacimiento italiano, sobre todo en *El cortesano* (1528), de Baltasar de Castiglione, que se tradujo a casi todas las lenguas de la Europa occidental. A pesar de las divisiones religiosas de Europa, el mundo del saber, la literatura y el arte, constituyeron una comunidad internacional, hasta el punto que incluso durante las guerras de religión, los sabios y los científicos se correspondían unos a otros, y los ingleses y alemanes siguieron visitando Italia, como Milton, y estudiando en Padua, como William Harvey.

La persistente unidad de la cultura occidental, a pesar de la desunión de la cristiandad, se puede observar en un campo donde cabía haber esperado que las fuerzas de desintegración fueran más recias. Me refiero a las literaturas vernáculas. Las nuevas literaturas nacionales, como es natural, reflejan las crecientes divergencias de las nuevas nacionalidades; sin embargo, incorporan al mismo tiempo la misma cultura humanista, derivada de las mismas fuentes y orientada en los mismos principios críticos y estilísticos. Las relaciones mutuas entabladas entre las literaturas vernáculas de los siglos XVI y XVII mediante la traducción, la

<sup>1</sup> "En cuanto al lado pedagógico el método más corto sería 'Consultar las escuelas de los jesuitas'. Nada mejor se ha puesto en práctica." BACON, *De Augmentis Scientiarum*, libro VI, cap. IV.



imitación y los préstamos no reconocidos, es tan universal que es imposible entender ninguna de estas literaturas separada de las demás. Todas ellas constituyen una gran literatura, difundida por todo Occidente en las distintas lenguas vernáculas desde Italia a Francia, España y Portugal, y desde Italia y Francia a Inglaterra, Alemania y Holanda.

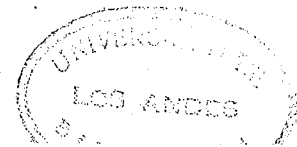
Mediante estas literaturas vernáculas, la tradición humanista alcanzaba los niveles de la cultura popular y llegaba hasta todos los hombres que sabían leer. Y debido a la introducción de la imprenta y a la multiplicación de los libros, ya hacía tiempo que las clases cultas habían dejado de identificarse con la profesión docta, incluyendo la totalidad de la clase media superior y un número considerable de artesanos y aun labradores. A este respecto, el protestantismo, con su insistencia en la lectura de la Biblia en lengua vernácula, tuvo una influencia muy considerable en el despertar de las letras entre los puritanos y las sectas independientes, que basaban su interés en la conciencia individual del creyente. Por consiguiente, los puritanos de todas partes prestaron una considerable atención a los problemas educativos, de modo que en Nueva Inglaterra, por ejemplo, las leyes de enseñanza de 1642 y 1647 se adelantaban a su propio tiempo, si bien la educación que en ellas se comprendía fuese puramente religiosa y utilitaria y no participara del espíritu humanista que dominó la literatura vernácula en Europa. «¿Qué escolar, qué aprendiz—pregunta un escritor inglés de 1620—no conoce a Heliodoro?» Se puede afirmar con toda seguridad que el escolar de Nueva Inglaterra no conocía a Heliodoro ni a Shakespeare, ni aun a Milton, pues había aprendido sus letras para leer la Biblia y a los teólogos puritanos.

Pero el espíritu estrecho e intolerante de la cultura puritana, su falta de «dulzura y luz», han sido tan a menudo co-

mentados que existen grandes riesgos de exageración<sup>1</sup>. En Inglaterra, cuando menos, algunos de los representantes más notables del humanismo cristiano, los platónicos de Cambridge, pertenecen a la tradición puritana y fueron educados en el Emmanuel College, que fue el principal centro de influencia puritana de Cambridge. El más notable de estos escritores, Peter Sterry, uno de los capellanes de Oliver Cromwell, que fue quien le atendió en su lecho de muerte, era a la vez el más humanista de todos ellos. Su platonismo es el platonismo cristiano de Marsilio Ficino y Pico della Mirandola, que constituían la verdadera fuente de todo el movimiento; pero era a la vez un hombre de cultura y de intereses muy amplios, que no solo se limitaba al estudio de Platón y Plotino, sino que se dedicaba a los escolásticos medievales, los místicos católicos y a la literatura secular contemporánea, incluyendo a los dramaturgos que, como Shakespeare y Fletcher, eran anatema para el puritano ordinario.

Referente a la poesía, dice: «Tenéis ejemplos de esta en las divinas composiciones de aquellos divinos espíritus—así se les estima y nombra—, Homero, Virgilio, Tasso, nuestro inglés Spenser, con algunos otros parecidos a ellos; las obras de estas personas se llaman poemas. Así es la obra de Dios en la creación, una invención desde el principio hasta el fin llamada *ποίημα τοῦ θεοῦ*, el Poema de Dios. Es una observación elegante y juiciosa de un teólogo santo y sabio la que dice: Las obras de los poetas, en las excelencias de su imaginación e invención, eran imitaciones sacadas de los poemas originales, las obras divinas y las invenciones del Espíritu eterno. Así podemos juzgar según las luces más bellas de la razón y la religión; que los poetas excelentes, en las cumbres de su fantasía y de su espíritu, fueron tocados

<sup>1</sup> H. J. C. GRIERSON, *Cruce de corrientes en la literatura inglesa del siglo XVII* (1929), cap. VI, "El Humanismo y las Iglesias".



e inspirados de un rayo divino a través del cual la Suprema Sabiduría causó en ellos, y a la vez en su obra, una débil impresión y una oscura imagen de sí misma.»<sup>1</sup>

Así, bajo la influencia del Humanismo, la cultura cristiana floreció de nuevo incluso en el suelo árido del puritanismo. En realidad, durante el siglo XVI, hubo un momento en que esta cultura poseyó una mayor riqueza de contenido y una visión más clara del mundo *sub specie aeternitatis* que en ningún tiempo antes o después. Esto lo vemos en Inglaterra en los escritos de Sterry y Traherne y en la poesía cristiana de Herbert y Vaughan; en Francia en el humanista franciscano Ives de París, y por toda Europa, en la literatura del gran período del misticismo barroco. Ello fue debido, sin duda, al hecho de que los hombres de esa época tuvieron más consciencia que los de ningún otro tiempo de ser los herederos de una doble tradición, y de que todos, en mayor o menor grado, se encontraban bien en ambos mundos: el de la antigüedad clásica y el cristiano. Habían descubierto un nuevo mundo de conocimientos sin perder el antiguo mundo de la fe. Desde el tiempo de Petrarca hasta el de Milton los humanistas cristianos representaron la principal tradición de la cultura occidental, y su influencia dominó todavía la educación, la literatura y el arte. La secularización de la cultura occidental no data del Renacimiento o de la Reforma, sino de la Ilustración del siglo XVIII.

<sup>1</sup> V. DE SOLA PINTO, *Peter Sterry: platónico y puritano*. Cambridge University Press, 1934, págs. 164-65.

#### CAPÍTULO 4

#### INFLUENCIA DE LA CIENCIA Y LA TECNOLOGIA

El aspecto más relevante del desarrollo de la educación que hemos examinado en los tres capítulos anteriores ha sido el de su extraordinaria unidad. Durante todo el período que abarca los siglos cuarto y séptimo, estuvo consistentemente dominado por las dos grandes tradiciones del cristianismo y de la cultura clásica, y aunque hubo grandes cambios de tono, método y contenido, los dos elementos básicos permanecieron constantes. Los humanistas del Renacimiento volvieron a las fuentes de la tradición clásica; pero lo mismo habían hecho los sabios carolingios y los escolásticos del siglo XIII. La Reforma fue un movimiento revolucionario que rompió la continuidad de la tradición religiosa de Occidente, aunque también volvió al pasado e intentó reformar la Iglesia mediante la restauración del cristianismo primitivo, basándose en el estudio de las Escrituras. A primera vista parece difícil entender cómo se pudo secularizar nunca la cultura europea, ya que en el siglo XVII tanto

la cultura barroca de la Europa meridional, como la cultura protestante del Norte estaban inspiradas en los ideales cristianos y basadas en la devoción cristiana. Las universidades eran todavía corporaciones religiosas, la educación primaria y secundaria estaba todavía dirigida por los clérigos y la producción literaria de obras religiosas era mayor de lo que jamás había sido.

Pero esto solo constituye una faceta del cuadro. Fuera del mundo de los libros, más allá de la escuela y la universidad, Europa estaba atravesando un intenso período de alteración del cual nacía un mundo nuevo. Era en el sentido literal un nuevo mundo, porque la época de los descubrimientos que habían empezado en el siglo xv había borrado los límites fijos del antiguo *orbis terrarum*, abriendo súbitamente a los occidentales un amplio mundo de continentes y océanos, cuya existencia había sido desconocida del hombre civilizado. Estos descubrimientos fueron posibles mediante las nuevas técnicas que se habían desarrollado gradualmente durante la Edad Media. Pertenecían al mundo del artesano y del mercader más bien que al del sabio y el científico, aunque aquellos dependían de estos últimos en cuanto al elemento astronómico del arte de la navegación y al uso del astrolabio, el primer instrumento verdaderamente científico que formaba parte de la herencia científica árabe. Porque la tradición de la cultura occidental no se limitaba a las escuelas; también se transmitía mediante los gremios de artesanos y los talleres de oficios. Fue aquí en donde se desarrollaron las nuevas artes mecánicas que produjeron aquellos instrumentos indispensables de la tecnología occidental, como el reloj, el fusil y la imprenta.

Ahora bien, en Italia, en la época del Renacimiento, esta tradición de artesanía se llevó a una mayor relación con la tradición y la cultura superior por medio del arte. El artista era el hermano del artesano, y los grandes escultores flo-

rentinos del siglo xv fueron también artesanos y orfebres, como Verrocchio y Ghiberti y Donnatello. El prestigio del artista, que fue mayor que nunca, resplandecía hasta cierto punto en el del artesano y afectaba todos los aspectos de la vida y la actividad social.

Así, casi por primera vez en la historia encontramos una sociedad de una cultura y unos conocimientos muy altos en la que la habilidad manual, la técnica mecánica y la invención científica y artística eran todas tenidas en gran estima, de modo que la aplicación de la ciencia a la vida mediante el arte y la técnica vinieron a ser un motivo de interés común. El ejemplo supremo de esta nueva actitud se encuentra en Leonardo de Vinci, que fue el más grande de los artistas del Renacimiento, a la vez que el maestro de invención técnica más importante y el pensador científico más original de su tiempo. Sin embargo, Leonardo no debía mucho a la educación académica, aparte del estudio de Verrocchio. Se enorgulleció de llamarse «uomo senza lettere» —hombre sin letras—, y hablaba con desdén de los hombres de saber que no se servían de los ojos, sino que solo estudiaban a los antiguos. La única ciencia verdadera se encuentra en el estudio de la Naturaleza y en «las ciencias matemáticas, que contienen la verdad y el conocimiento real de las cosas». Este conocimiento fue aplicado por Leonardo a todos los campos posibles: a la pintura y a la escultura, a la arquitectura y a la planificación de ciudades, a la ingeniería y a la artillería; llevando sus teorías mucho más allá del radio de la práctica contemporánea hasta alcanzar objetivos tan remotos como los problemas mecánicos de la luz artificial.

Sin embargo, a pesar de todo esto Leonardo no era enteramente un genio autodidáctico. Había heredado una antiquísima tradición científica que le llegaba de Robert Grosseteste y Roger Bacon, a través de los escolásticos parisien-

ses y Nicolás de Cusa, hasta sus contemporáneos Toscanelli y Luca Paccioli<sup>1</sup>. Fue de esta fuente de donde derivó su idea de la ciencia experimental y de las matemáticas como la llave universal que podía abrir los secretos de la Naturaleza. Incluso sus puntos de vista acerca del principal valor de la ciencia aplicada no son nuevos, puesto que ya fueron expresados por Roger Bacon en el siglo XIII. Lo que es nuevo es la forma con que unifica sus teorías científicas con la tradición técnica viva del artista y el artesano del Renacimiento. Roger Bacon fue un visionario cuya ciencia experimental todavía no se hallaba demasiado apartada de las artes mágicas del alquimista y del astrólogo. Leonardo fue un ingeniero y un artesano, y sus numerosos dibujos, como el de la Fundación de Cañones de la colección del castillo de Windsor, muestran su firme interés en los problemas mecánicos prácticos.

Pero también se diferenciaba de sus predecesores en algo más fundamental. La antigua tradición oxiniana de Grosseteste y Roger Bacon era profundamente religiosa, cristiana y mística, lo cual es también verdad de su sucesor del siglo XV Nicolás de Cusa. Pero si bien Leonardo de Vinci distaba de ser irreligioso, su religión, en cambio, no era de ningún modo cristiana. El era un naturalista y un panteísta al estilo de los primeros pensadores helénicos, y, en realidad, sus aforismos tienen una extraña semejanza tanto en espíritu como en forma con los de los pensadores presocráticos jónicos, como Heráclito. «La necesidad—escribía—es la señora y guía de la Naturaleza; la brida y la ley eterna.»

Esta concepción de la naturaleza como un conjunto viviente gobernado por sus propias leyes eternas, que alcanza su propia perfección, no es peculiar de Leonardo. Es

<sup>1</sup> Esta tradición ha sido estudiada en detalle por PIERRE DUHEM en su primera gran obra *Etudes sur Léonard de Vinci; ceux qu'il a lus et ceux qui l'ont lu*. Tres vols., 1906-1909.

común a los filósofos italianos del siguiente siglo—Telesio, Bruno y Campanella, para citar solo los más famosos—; pero todos ellos son posteriores a Leonardo de Vinci. No obstante, a pesar de su propia originalidad, es improbable que esta concepción se originara en él, del mismo modo que tampoco procedían de él su teoría de la ciencia experimental o su teoría de las matemáticas.

¿Cuál era entonces la fuente de Leonardo? Esta se encuentra en sus estudios anatómicos y biológicos, que le pusieron en contacto con la tradición de estudios médicos que tuvo su centro en la Universidad de Padua. Durante toda la Edad Media superior, la influencia intelectual que dominó en Padua fue la de los averroístas, que habían separado el aristotelismo «científico» de las conclusiones teológicas, llegando así a una concepción dualista de «dos verdades» de razón y fe, cada una de las cuales era suprema y autónoma en su propia esfera. De esta posición paradójica al racionalismo absoluto había solo un paso, y Petrarca ha descrito con cuánta franqueza los averroístas paduanos de este período profesaban su desprecio por el cristianismo y su creencia en la autoridad final de la razón<sup>1</sup>.

Naturalmente, nada está más lejos de la filosofía de Leonardo que el dogmatismo escolástico de los averroístas; pero estos crearon una atmósfera de racionalismo y escepticismo que se esparció por la Italia de los siglos XV y XVI, especialmente en las facultades de Medicina de las universidades. Además, el intento de volver a la tradición griega de la enseñanza de Aristóteles, que fue llevada a cabo por el contemporáneo de Leonardo, Pietro Pomponazzi, 1462-

<sup>1</sup> Su historia ha sido estudiada en detalle por un número de historiadores literarios franceses; por ejemplo, J. R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVI<sup>e</sup> siècle et le mouvement libertin* (1917), y H. BUISSON, *Les Sources et le Développement du Rationalisme dans la Littérature Française de la Renaissance* (1922).

1525, refuerza esta tradición naturalista, ya que su enseñanza se oponía todavía más que la de los averroístas a la doctrina cristiana de los milagros y la inmortalidad del alma.

De este modo, mientras la principal tradición de la educación humanista era platónica, espiritualista y cristiana, el nuevo movimiento científico del Renacimiento era escéptico, naturalista y racionalista. Y desde la época de Pomponazzi en adelante esta corriente subterránea de pensamiento racionalista se extendió paulatinamente de Italia al resto de la Europa occidental y especialmente a Francia, influyendo en las minorías que se habían retraído por la intolerancia mutua de los reformistas y sus adversarios católicos. Sin embargo, no logró dominar la mentalidad de los orientadores del movimiento científico europeo, que alcanzaron su madurez en el siglo XVII. Porque los acontecimientos más grandes de la ciencia del Renacimiento, representados por Copérnico, Kepler y Galileo, se basaban en el ideal matemático de la ciencia natural que derivó de la tradición medieval de la escuela de Oxford a través de Nicolás de Cusa, y en último término de Platón y Pitágoras más bien que de Aristóteles y Averroes. Y por otra parte, cuanto más se convencían los científicos del valor del método experimental y de la necesidad de los métodos exactos, más desconfiaban de las especulaciones abstractas de los filósofos, tanto ortodoxos como no ortodoxos. No fue a ningún representante de la ortodoxia tradicional, sino a Campanella, el discípulo de Telesio, a quien Galileo escribió, «aprecio más el descubrimiento de la verdad, incluso en un asunto pequeño, que las largas discusiones sobre los grandes problemas sin alcanzar verdad alguna»<sup>1</sup>.

Pero ya durante la vida de Galileo la causa de la ciencia moderna y de la investigación científica se expuso con elo-

<sup>1</sup> *Galilei opere* (Ed. nat.), IV, 738.

cuencia y convicción sin igual por alguien que no era matemático. Nadie considera hoy día a Francis Bacon como un gran científico; pocos le consideran como un gran filósofo; y, sin embargo, nadie hizo más para demostrar al mundo educado el nuevo poder que habían ignorado tanto los teólogos como los humanistas. El fue el primero que predicó el evangelio de la nueva filosofía de la ciencia activa con autoridad, manifestando la necesidad de una completa organización de los estudios sobre esta nueva base.

En esta labor de polémica, publicidad y propaganda tuvo un éxito brillante, y la siguiente generación reconoció su importancia singular, como podemos leer en la famosa oda que escribió Cowley<sup>1</sup> al fundarse la Royal Society<sup>2</sup>:

*De estos y de grandes errores del camino,  
en los que se desviaron nuestros predecesores,  
y cual los hebreos antiguos, durante años  
erraron en desiertos, si bien no eran extensos,  
Bacon, como Moisés, nos dirigió por fin  
de los yermos eriales a través,  
y en la misma linde se plantó  
de la Santa Tierra prometida,  
y desde la cumbre de su elevado ingenio  
la vio y nos la mostró.*

Es verdad que Bacon permanece fuera de la gran corriente científica del siglo XVII, debido a no haber sabido apreciar la importancia de las matemáticas y la naturaleza de la revolución científica que se llevó a cabo en la época

<sup>1</sup> Abraham Cowley (1618-1667), importante poeta inglés, amigo de Crashaw y, como él, monárquico y de tendencia metafísica. (N. del T.)

<sup>2</sup> Fundada en Londres en 1645 y reconocida oficialmente en 1662. Abarcaba letras y ciencias e incluía miembros tan eminentes como Dryden, Waller, Evelyn, etc. (N. del T.)

de Galileo, Huyghens y Newton. Pero, por otro lado, poseía una concepción más clara que ninguno de sus contemporáneos del carácter instrumental de la ciencia y de su poder para transformar las condiciones de la vida humana. En esto se parece a su homónimo Roger Bacon, que había visto la ciencia experimental como el instrumento por medio del cual el hombre podía adueñarse de la naturaleza; de modo que ambos Bacon son los precursores y profetas de la edad técnica. Se parecen, además, en su idea de la relación entre la ciencia y la religión, ya que tanto el uno como el otro creían que no podía haber conflicto entre ellas, ya que ambas tienden al mismo fin: al servicio y a la gloria de Dios.

Es verdad que la desconfianza que Francis Bacon tenía hacia la metafísica y el misticismo, le hizo trazar un límite demasiado tajante entre la religión y la ciencia, cosa que llevó últimamente a una completa separación entre ellas. Pero él no podía prever el uso que Voltaire y los enciclopedistas iban a hacer de su dualismo de una teología fideísta y una ciencia empírica. El era un hombre de fe y es imposible poner en duda la sinceridad de la noble oración que está al frente de la *Instauratio Magna*:

«Todo depende de mantener los ojos firmemente fijos en los hechos de la naturaleza y de recibir sus imágenes simplemente como son. Porque no quiera Dios que proporcionemos un sueño de nuestra propia imaginación en vez de un esquema del mundo; mejor será que nos conceda la gracia de escribir un apocalipsis o verdadera visión de las huellas del Creador impresas en sus criaturas.

Por tanto, oh Padre, tú que nos diste la luz visible como uno de los primeros frutos de la creación, e infundiste en la faz del hombre la luz intelectual, como su corona y perfección, guarda y protege esta obra, que viniendo de tu bondad vuelva a tu gloria. Tú, que cuando te volviste a mirar las obras que tus manos hicieron, viste que todas eran bue-

nas y descansaste de tu labor. Pero el hombre, cuando se volvió a mirar las obras que sus manos hicieron, vio que todo era vanidad y vejación de espíritu y no pudo encontrar descanso en ella. Por tanto, si trabajamos en tus obras con el sudor de nuestra frente, Tú nos harás copartícipes de tu visión y de tu gloria. Rogamos humildemente que la mente se mantenga firme en nosotros y que mediante estas manos nuestras y con las manos de otros a quienes des el mismo espíritu, te dignes dotar a la familia humana de nuevas mercedes»<sup>1</sup>.

Esta combinación de piedad cristiana y utilitarismo científico que está tan alejado del fuego de Prometeo, de un Leonardo o de un Bruno, era mucho más aceptable a la mentalidad de la nueva cultura burguesa que se desarrolla en Inglaterra y Holanda durante el siglo XVII, y que permaneció siendo característica del pensamiento científico inglés durante más de un siglo. Este era el espíritu de los fundadores de la Royal Society, de Boyle y de Isaac Newton, y, en una zona, diferente de John Locke. Sin ningún corte con la religión ortodoxa tradicional, se llevó a cabo una revolución intelectual que transformó el concepto occidental del universo y de la vida humana y produjo efectos de largo alcance en la tradición de la educación occidental.

Los conflictos religiosos que habían dividido la cultura occidental durante casi dos siglos pasaron a otro plano, ya que tanto los protestantes como los católicos participaban de la misma fe en la naturaleza humana, la misma esperanza en la ilustración científica y la misma devoción hacia la causa de la humanidad y del progreso.

Porque aunque el movimiento intelectual que acabo de mencionar fue característicamente inglés y protestante, la tradición más intelectualista y matemática del pensamiento

<sup>1</sup> Traducción de James Spedding.

europeo llevaba a término una revolución paralela bajo la orientación de Descartes. El sorprendente contraste entre la mentalidad y los métodos de Descartes y Bacon puede hacernos pasar por alto las semejanzas existentes entre sus propósitos y la labor que realizaron. Porque Descartes no creía menos que Bacon en la posibilidad y la necesidad de una completa instauración del saber sobre una nueva base, y también aceptaba el ideal utilitario de la ciencia como un instrumento del progreso humano mediante el cual los hombres llegarían a ser «dueños y poseedores de la naturaleza».

Es verdad que nada puede ser más distinto del método inductivo de Bacon que el ideal cartesiano de una sola ciencia universal de pura cantidad de la cual la naturaleza se pudiese deducir totalmente. Pero ambos colaboraron de un modo esencial en el desarrollo de la visión científica moderna. Y fue la combinación de estas dos tradiciones, mediante la introducción de las ideas inglesas en Francia y la mezcla del empirismo inglés con el racionalismo francés, lo que dio paso a la época de la Ilustración.

Durante el siglo XVIII hubo un intenso interés por las ideas científicas que se difundió por todas las clases sociales desde la Corte hasta la burguesía y cambió por completo el clima de la cultura europea. Es verdad que las formas tradicionales de educación permanecieron inalteradas durante un tiempo. Tanto en Inglaterra como en Francia, el siglo XVIII fue una época de estancamiento de las universidades y colegios, en donde los antiguos métodos escolásticos continuaron siendo los mismos, aunque habían perdido su vitalidad y su prestigio. Pero más allá de los muros de los colegios, todo se criticaba y transformaba. No solo exponían docenas de escritores las teorías educativas más revolucionarias, sino que la *instauratio magna* que Bacon había predicado llegó a ser una realidad viviente y la fuerza intelectual dominante de la cultura occidental.

La base de este nuevo saber era una base matemática. Las matemáticas pasaron a ocupar el lugar de la lógica escolástica y de los clásicos como materia fundamental, y nunca ha habido un período en que las relaciones entre las matemáticas y la cultura general estuvieran más cercanas y en la que los hombres de letras, como Fontanelle y D'Alembert, contribuyeran de tal modo a los estudios matemáticos. Como ha dicho bien A. N. Whitehead, *Les philosophes* no eran filósofos. «Eran hombres de genio, obstinados y agudos, que aplicaron el conjunto de abstracciones científicas del siglo XVII al análisis de un universo ilimitado»<sup>1</sup>. Estos hombres eran unos excelentes publicistas. Veían con claridad y escribían con claridad; y prescindían de lo que no veían. La metafísica era una verdadera tontería; la fe religiosa era una superstición y el misterio una confusión. La época se extendía y abría ante los ojos del científico filósofo y a la acción del tecnólogo científico. Todo lo que se requería era volver a los hombres razonables mediante la educación y el gobierno ilustrado y liberar su mente de la superstición y el prejuicio.

Así, la combinación del racionalismo cartesiano, la física de Newton y el empirismo de Locke produjeron un compuesto enormemente explosivo, que estallando en la segunda mitad del siglo XVIII casi destruyó el triple orden tradicional de la Cristiandad: Iglesia, Estado y Estudio. En Inglaterra, donde el ingrediente cartesiano estaba ausente, el progreso de la ciencia tuvo efectos mucho menos revolucionarios. El deísmo inglés fue un episodio transitorio. La ciencia permaneció fiel a las tradiciones fideístas de Bacon y de Newton, y fue en el campo de la tecnología en donde se realizaron los cambios más importantes. En Francia, por

<sup>1</sup> A. N. WHITEHEAD, *La ciencia y el mundo moderno*. Ed. Penguin, pág. 75.

otro lado, la ciencia se transformó en una filosofía, un credo y una religión. Los partidarios de las nuevas ideas se organizaron como una secta militante y bajo el caudillaje de D'Alembert, Voltaire y Diderot emprendieron una de las campañas de propaganda ideológica más sutiles y hábiles que jamás se hubieran llevado a cabo. El francés se convirtió en la lengua común de la Europa culta, y dondequiera que se hablase o leyese francés, fuese en la corte o en el campo, en los salones o en los cafés, desde Rusia hasta Portugal, la influencia de la secta se hizo sentir a través de millares de canales distintos.

La gran obra colectiva que dio nombre al movimiento fue la famosa *Enciclopedia*, editada por Diderot y D'Alembert con la colaboración de los principales científicos y hombres de letras franceses, la cual se publicó en medio de muchos obstáculos durante los quince años que transcurrieron desde 1750 hasta 1765. A pesar de sus defectos y errores constituyó un éxito brillante que dejó huella en la época. Proporcionó al mundo cultivado una *summa* del nuevo saber, un detallado panorama del reino de la ciencia, la tecnología y la cultura, como jamás había existido. No fueron menos importantes las secciones dedicadas a la tecnología y a la industria, obra de Diderot, y las excelentes series de ilustraciones que las acompañaban, pues ellas muestran hasta qué punto los hombres de letras se daban cuenta del advenimiento de la época de la máquina y del lugar de la fábrica y del taller en la cultura occidental.

Así, antes de comenzar la revolución industrial, la nueva filosofía ya estaba preparando el camino para su triunfo. La ciencia y la industria eran las dos alas del ejército del progreso que se iban a coordinar y unificar mediante un sistema reformado de educación racional.

El hombre había nacido para entender la naturaleza y disfrutarla; pero era imposible que lo lograra mientras sus

instintos naturales fuesen reprimidos y su inteligencia se torciera y pervirtiera mediante el sistema antinatural de educación infligido sobre él durante los años más susceptibles. Por consiguiente, el primer paso y el más esencial en la liberación de la humanidad, consistía en liberar la mente inmadura de la tiranía de los sacerdotes y de los pedantes. Pero era imposible dar este paso hasta que se hubiese roto el poder de la Iglesia, de las órdenes dedicadas a la enseñanza y de las universidades. Esto fue una tarea gigantesca que los filósofos jamás hubiesen llevado a cabo solo con sus fuerzas. Pero el antiguo orden estaba dividido y en oposición—los abogados contra los clérigos, los galicanos contra los ultramontanos, los jansenistas contra los jesuitas—de modo que los filósofos pudieron utilizar la poderosa influencia que tenían en las altas esferas para explotar estas encarnizadas luchas. Así ocurrió que la Compañía de Jesús, la más grande de las órdenes dedicadas a la enseñanza y el órgano principal de la cultura católica durante dos siglos, fue víctima de las intrigas de facciones oscuras y de la propaganda de la minoría racionalista.

Como ellos habían controlado la mayoría de colegios y escuelas de segunda enseñanza, no solo en Francia, sino en toda la Europa católica, su caída dejó todo el sistema educativo desorganizado e indefenso. Sin embargo, los filósofos no estaban preparados para aprovecharse de esta ocasión. Como vemos por su correspondencia y por el folleto de D'Alembert *Sur la destruction des Jésuites en France*, aquellos quedaron sorprendidos por la rapidez y totalidad de su victoria. Es verdad que se propusieron distintos planes de reforma, sobre todo el de Caradeuc de la Chalotais, uno de los caudillos de la campaña antijesuítica, que defendía un sistema cívico y secular de lenguas modernas y estudios científicos modernos. Todavía fue más significativo el ambicioso plan de una nueva Universidad, compuesto por Diderot para



la emperatriz Catalina, ya que este proporciona el ejemplo más complejo del ideal enciclopedista de una educación científica avanzada, basada en las matemáticas, que incluía la tecnología al igual que la física, la biología y la química. Pero poco o nada se hizo debido a la debilidad y la apatía del Gobierno. Sin embargo, durante los veinticinco años que mediaron entre la caída de los jesuitas y la Revolución francesa, la influencia de las nuevas ideas continuó extendiéndose y las antiguas tradiciones educativas, tanto la de la Universidad medieval como la de los colegios humanistas, se encontraron cada vez más desacreditadas.

Así, cuando llegó la revolución, las instituciones educativas antiguas no encontraron defensores. Las veintidós universidades de Francia, incluyendo la de París, la más famosa de todas las universidades de Europa, cayeron sin resistencia. Sus privilegios fueron abolidos, se confiscaron sus dotaciones y, finalmente, con la ley de septiembre de 1793, fueron totalmente suprimidas, junto con los colegios y la mayoría de escuelas secundarias que quedaban<sup>1</sup>. Jamás, ni incluso con la Reforma o con la Revolución rusa, se realizó un aniquilamiento tan absoluto de las instituciones educativas, apartándose así todo obstáculo que pudiese estorbar la completa organización de un sistema total de educación nacional. Sin embargo, los logros positivos de la Revolución francesa en la esfera de la educación fueron pequeños.

Programas no faltaron: el programa educativo de Talleyrand (1791), el de Condorcet (1792), el que se elaboró bajo los auspicios de Robespierre en 1793 y el de Daunou en 1795. Todos estos programas son interesantes. Algunos, como el Condorcet, porque participan de los ideales más avanzados de educación democrática; otros, como el programa

<sup>1</sup> La única institución educativa pública que sobrevivió fue el Collège de France, que todavía ocupa su emplazamiento original en la Rue des Ecoles.

jacobino de 1793, porque simbolizan las peores extravagancias del totalitarismo educativo; pero todos ellos se quedaron en el papel, de modo que en la época en que Bonaparte obtuvo el poder, Francia llevaba diez años careciendo de un sistema de educación vigente. Como dijo Chaptal cuando asumió el mando, se trataba de una generación perdida. Sin embargo, la revolución puede enorgullecerse de una mejora positiva en el nivel técnico: el establecimiento de la famosa Ecole Polytechnique, que fue planeada por el comité de Salud Pública como una escuela central de ingeniería y obras públicas, y el del Conservatoire des Arts et Métiers, que llegarían ambos a ser el modelo de instituciones semejantes en todo el mundo civilizado.

Pero a pesar de estas excepciones, fue Bonaparte quien se impuso la tarea de reconstruir todo el sistema de educación nacional desde sus cimientos, cosa que realizó de una forma típicamente napoleónica. Nadie era más consciente de la importancia de la educación para el imperio. Pero su concepto de la educación era sociológico y político. «De todas las cuestiones políticas—escribía en 1805—, la educación es quizás la más importante.» «Si al niño no se le enseña desde la infancia a ser republicano o monárquico, católico o librepensador, etc., el Estado nunca será una nación. Descansará en unos cimientos movedizos e inseguros, expuestos constantemente al desorden y al cambio.» «Lo esencial es un cuerpo docente organizado en principios fijos como los jesuitas en el pasado.»

Pero mientras él no ponía objeción ninguna en permitir que las órdenes religiosas, como los Hermanos de las Escuelas Cristianas, establecieran escuelas elementales para las clases humildes, no tenía intención de permitir que la Iglesia recobrara su antigua influencia en el sistema educativo. Al contrario, estaba decidido a poner todo el sistema bajo la supervisión directa del Estado y a hacer de la profesión

de la enseñanza una rama de funcionarios. Con el fin de realizar este ideal, decretó en 1806 «que se establecerá bajo el nombre de Universidad Imperial un cuerpo exclusivo encargado del deber de proporcionar enseñanza e instrucción pública en todo el Imperio». Esto no era, naturalmente, una universidad en el viejo sentido de la palabra, ya que cubriría todo el campo de la educación y todo el territorio del Imperio. Se trataba de una organización jerárquica y autoritaria que poseía un monopolio educativo completo, porque después de 1808 fue ilegal el hecho de establecer ninguna escuela o institución educativa cualquiera fuera de la Universidad Imperial y sin la autorización del Gran Maestro, su jefe.

Así, de un plumazo, el nuevo Estado logró un control total y centralizado sobre la educación, cosa que la Iglesia jamás había poseído ni en los días en que su poder era más indiscutible. Y aunque este totalitarismo educativo se oponía completamente al idealismo liberal de Talleyrand y Condorcet, representaba nada menos que la conclusión lógica de un principio jacobino de la función cívica de la educación y del ideal enciclopedista de un sistema educativo nacional unificado, racionalizado y sometido a la autoridad secular. En realidad, el esquema era demasiado grandioso y el tiempo demasiado exiguo para llevarlo por completo a la práctica, y la educación privada continuó existiendo e incluso floreciendo de un modo modesto. Sin embargo, la Universidad napoleónica hace época en la historia de la educación occidental. Se levanta en el umbral de la nueva época como un impresionante monumento al nuevo poder que aspiraba a dominar la vida intelectual de la sociedad y a imprimir su huella indeleble en la mentalidad del individuo en los años en que esta es más impresionable.

## CAPÍTULO 5

### EL NACIONALISMO Y LA EDUCACION DEL PUEBLO

Mientras la Ilustración y la Revolución procedían triunfalmente

*A arruinar la gran obra del Tiempo  
y a fundir los antiguos reinos  
según otros moldes,*

la humilde labor de la educación popular seguía casi una línea de desarrollo independiente. Como escribía Voltaire, «Nosotros jamás hemos pretendido ilustrar a los zapateros y a las doncellas; estos corresponden a los apóstoles.» Y en realidad hasta bien entrado el siglo XIX la educación de las clases humildes fue obra de la Iglesia o de la iniciativa privada de carácter religioso, ya que los amplios programas de educación universal lanzados por la Revolución francesa permanecieron casi por completo sin efectos prácticos. Tanto la Iglesia católica como la protestante habían mantenido siempre el principio de la escuela parroquial; pero

esto raras veces suponía más que una instrucción catequística elemental. Hacia el final del siglo XVII y principios del XVIII, sin embargo, tanto los católicos como los protestantes se dieron cuenta cada vez más de sus responsabilidades en el sector de la educación. En Francia, San Juan Bautista de la Salle fundó el Instituto de los Hermanos de las Escuelas Cristianas, y en Alemania los pietistas y los moravios dirigieron las energías del despertar religioso protestante hacia la fundación de orfanatos y hacia el desarrollo de la educación primaria.

Pero todas estas actividades pertenecían a un mundo completamente diferente del de la Ilustración. En realidad, jamás ha existido una época en que el mundo secular y el religioso estuvieran más completamente separados uno de otro que en el siglo XVIII. Esto se ve de un modo más tajante en Francia, debido al contraste existente entre los ideales educativos de los fundadores de las nuevas órdenes, como San Juan Bautista de la Salle y San Luis de Grignon de Montfort, y los de los enciclopedistas, y apenas resulta menos aparente en Inglaterra, en donde William Law y los Wesleys, y los jefes del despertar evangélico<sup>1</sup>, parece que pertenecen a una cultura y a una raza diferentes de las representadas por Chesterfield, Gibbon y Horace Walpole.

En Alemania también existe el mismo contraste entre el mundo de la Aufklärung y el del pietismo. Pero aquí el contraste no era tan evidente y el vacío que existía entre ellos no era tan grande que no pudiera salvarse. Esto se debía indirectamente a la falta de unidad política y centralización de la cultura que la unidad política implica. Cada uno de los múltiples «pequeños Estados» de la Alemania del siglo XVIII tenía su organización educativa y eclesiástica, y muchos de ellos sus

<sup>1</sup> Se refiere a los movimientos religiosos metodista y evangélico, tan importantes en el despertar de la fe en la Inglaterra del siglo XVIII. (N. del T.)

propias universidades. Estas sociedades en miniatura eran tan pequeñas, que las minorías educadas—funcionarios, clérigos, profesores y maestros—vivían en estrecho contacto y se interferían mutuamente. Era un mundo pequeño dominado todavía por la autoridad patriarcal y bordeado por las restricciones impuestas por los gremios, la ciudad y el territorio, y por una rígida jerarquía medieval de clases que ofrecía pocas oportunidades a la capacidad y a la ambición. Pero los efectos de esta falta de unidad no fueron tan desfavorables para la cultura como podríamos suponer. Como en la antigua Grecia y en la Italia del Renacimiento, la comunidad de cultura trascendía los límites de la sociedad política; no faltaba intercambio entre los Estados germánicos y sus ciudades y universidades, y un hombre de facultades podía abrirse paso en media docena de Estados diferentes, encontrándose igualmente a gusto en cualquiera de ellos. Alemania era en realidad una sociedad de Estados que participaban de una cultura y una vida intelectual comunes.

En el curso del siglo XVIII este mundo casi medieval del Sacro Imperio Romano sufrió un cambio que apenas fue de menos consecuencias que los que transformaron a Francia y a Inglaterra. Pero en Alemania la revolución no fue principalmente económica o política como en Occidente, sino cultural y educativa. Sus efectos se vieron en el mundo de la filosofía y la historia, la música y la poesía, y sus consignas no fueron libertad e igualdad sino *Kultur* y *Bildung*. Como Francia, se sintió estimulada por la Ilustración; pero en Alemania la Ilustración fue solo el punto de partida de un viaje de descubrimientos que abrió un nuevo mundo de pensamiento e imaginación a la mentalidad occidental. El golfo espiritual que separa a Voltaire de Goethe, o a Condorcet de Herder es tan profundo que es difícil darse cuenta de que eran casi contemporáneos, y la diferencia queda acentuada por el hecho de que los dirigentes temporales de la Alemania

de la época, como Federico *el Grande* y José II, pertenecían al mundo cosmopolita de la cultura francesa y carecían de simpatías o comprensión hacia los cambios que se operaban en la sociedad alemana.

Los dirigentes intelectuales de Alemania, por otro lado, eran hombres de origen humilde, mucho más humildes que en Francia e Inglaterra. Winckelmann era hijo de un artesano, Kant de un guarnicionero, Herder de un escribiente de una parroquia, Gauss, el matemático, de un jardinero; todos procedían del pueblo y aunque poseían una educación superior, dicha educación no se daba por supuesto, como ocurría con el burgués francés o el caballero inglés. Para ellos la educación era un problema tanto social como intelectual, y fue hacia la educación más bien que hacia la política adonde dirigieron sus miradas en busca del origen de la fuerza que iba a transformar el mundo.

Lessing, Kant, Herder, Jean Paul Richter, Fichte y finalmente el mismo Goethe, todos pensaron largo tiempo y seriamente en la educación. Herder empezó su carrera después de 1760 con un ambicioso plan de reforma social de las provincias bálticas de Letonia mediante un nuevo sistema de educación popular, y en 1809 Fichte basó su revolucionario programa de nacionalismo alemán sobre el principio de educación obligatoria universal y nacional. Es verdad que esta preocupación por la educación fue una característica de la Ilustración como movimiento europeo. Pero los alemanes fueron los primeros en reconocer la importancia e incluso la existencia de una cultura popular y una tradición vernácula como fuente independiente de actividad creadora, que no merecía menos la atención de los educadores que el antiguo saber clásico de los humanistas o la nueva cultura científica de los filósofos franceses.

El descubrimiento que hizo Herder de la canción popular y de la poesía primitiva como expresión espontánea del ge-

nio específico de un pueblo particular, le llevó, de un lado, a una nueva apreciación del lenguaje y a una nueva actitud hacia la filosofía y del otro, a una concepción de la nacionalidad como la fuente última de una realidad cultural.

Este descubrimiento del valor de la literatura popular y de la importancia del elemento no racional de la cultura llevó al pensamiento alemán a separarse cada vez más del espíritu racionalista de la Ilustración francesa. Encontró un aliado natural en Rousseau, cuyas ideas tuvieron una profunda influencia en la mentalidad alemana; pero fue el Rousseau pedagogo y romántico, el autor de *Emile* y la *Nouvelle Héloïse*, no el Rousseau teórico de la política, el autor del *Contrat Social*, el que tuvo tanta importancia para Alemania. Fue el que a través de Herder y Goethe inspiró el movimiento romántico alemán; por mediación de Kant, Fichte y Schleiermacher llegó a convertirse en una de las influencias creadoras del idealismo filosófico y teológico alemán; y, finalmente, con Pestalozzi y Froebel, sus ideas educativas recibieron por primera vez aplicación práctica.

Pestalozzi, como Rousseau, era suizo; pero sus afinidades coincidían más con el pietismo alemán que con el racionalismo francés, y en su obra había mucho que correspondía a la antigua tradición educativa cristiana. Es verdad que sus ideas eran demasiado nuevas y revolucionarias para ser aceptadas en las escuelas; pero tuvieron un efecto extraordinariamente amplio y estimulante sobre el pensamiento educativo alemán y encontraron eco en la literatura popular del período, en escritores como Jean Paul Richter, Joham Heinrich Zschokke y J. P. Hebel. El hecho de que Jean Paul, el autor de la novela pedagógica *Levana*, fuera un tiempo discípulo de Rousseau, admirador de Pestalozzi, y el autor favorito de Metternich, demuestra hasta qué punto la influencia del Rousseau teórico de la educación trascendió las divisiones políticas y fue asimilado por la cultura alemana.

Sin embargo, esto no se realizó sin una cierta influencia política; porque el despertar del nacionalismo alemán en los años de la dominación napoleónica fue un movimiento tanto educativo como político. En su famoso *Discurso a la nación alemana*, Fichte defendía la reforma de la educación nacional como la base indispensable de un despertar nacional y señalaba a Pestalozzi como el genio que había demostrado la posibilidad práctica de los nuevos ideales educativos.

Según Fichte una educación nacional tiene que ser universal: debe interesarse sobre todo por amaestrar a la gente humilde, cuya educación había sido descuidada o dejada en manos de la Iglesia en el pasado. Y en segundo lugar no debe ser cuestión de instrucción utilitaria en forma de conocimientos prácticos, sino una formación moral de todo el hombre—corazón, alma e inteligencia—para la vida social y la ciudadanía. Así, en el movimiento nacionalista alemán la educación precedió a la democracia y los derechos políticos se concibieron como resultado de una liberación de la conciencia que iba a obtenerse mediante la educación.

En realidad no se llevó a cabo ni una cosa ni otra, ya que el éxito del alzamiento nacional contra Napoleón dio en la práctica como resultado la restauración del antiguo orden y de los antiguos principados territoriales. Pero el idealismo nacionalista sobrevivió y con él la idea de los nuevos ideales pedagógicos, que tuvieron mucha más difusión que los políticos. Porque aunque Prusia permaneció siendo el cuartel general de la reacción política, fue relativamente progresiva en orientación pedagógica, gracias a las reformas inauguradas por Wilhelm von Humboldt durante los años del despertar nacional. Humboldt fue uno de los fundadores del liberalismo del siglo XIX y tenía poca simpatía por la idea de Fichte de hacer un ídolo del estado nacional, idea que convierte a este último en uno de los precursores del nacional-socialismo. Mientras participó de la creencia de Fichte en la misión so-

cial de la educación, concibió esta misión en un sentido más universal. Todos los conocimientos son uno y no existen para servir a los fines del Estado o para adiestrar a los estudiantes en los estudios de su vocación; sino que existen para sus propios fines, para la persecución desinteresada de la ciencia y para el desarrollo de la cultura.

Así, la Universidad de Berlín, que iba a ser la corona de su reforma educativa, fue fundada en 1810 no simplemente como un centro de educación superior para la nación, sino como un centro de saber y de investigación científica que ofreciese oportunidades para el libre cultivo del saber por sí mismo.

Este fue uno de los momentos decisivos de la historia de la educación europea. Porque aunque la estancia de Humboldt en el Ministerio de Culto e Instrucción prusiano fue breve, su influencia y la de los hombres que colaboraron con él en la fundación de la Universidad—como Fichte, Schleiermacher, Nieburh, Savigny y F. A. Wolf—hicieron de la nueva institución un modelo para las Universidades modernas de Alemania y de la Europa central y oriental. Además, la influencia de la reforma de la educación prusiana apenas fue menos importante en las escuelas secundarias, que se reorganizaron mediante la *Gymnasialordnung* de 1812 y en las escuelas elementales, que por primera vez quedaron totalmente integradas en un sistema completo de educación pública.

A primera vista puede parecer sorprendente el hecho de que este progreso de educación nacional se hubiera originado en Prusia, que constituye el típico ejemplo del absolutismo burocrático del siglo XVIII, y no en Francia, que había ido a la cabeza de la Ilustración, o en Inglaterra que acaudillaba el movimiento tecnológico y el progreso industrial. Pero la catástrofe que había abrumado a Prusia y a la Alemania del Norte habían producido un vacío político que permitieron que las fuerzas creadoras de la cultura alemana, liberadas

por el renacimiento literario y filosófico de la segunda mitad del siglo XVIII, alcanzaran una hegemonía temporal de amplitud nacional. Aunque esta supremacía solo duró seis o siete años, bastó para cambiar el curso de la historia, y su creación positiva más importante fue la reforma de la educación nacional concebida por Fichte, instituida por Wilhelm von Humboldt y realizada por Suvern.

Desde el comienzo, sin embargo, la obra de la reforma educativa fue inspirada por dos teorías o ideologías diferentes, que se fusionaron temporalmente debido a la presión de la crisis nacional, pero que involucraban una contradicción básica. Por una parte había el humanismo liberal de Humboldt, que estaba inspirado por el idealismo clásico del período de Weimar y trascendía las limitaciones políticas; por otra había el nacionalismo romántico de Fichte, que consideraba la educación como una preparación moral de la ciudadanía y estaba dispuesta para aceptar las exigencias del Estado tan pronto como este aceptase su misión nacional.

De este modo, aunque el movimiento alemán empezó como una sublevación liberal contra el sistema napoleónico, con su burocracia, su centralización y su uso de la educación y la ciencia como instrumento del Estado, alcanzó finalmente los mismos propósitos por un camino diferente. La nación-estado del siglo XIX aprendió pronto la lección de Fichte de que la educación, sobre todo la educación universal privada, era el instrumento más fuerte que tenía en sus manos. Por consiguiente, en toda Europa el progreso del liberalismo y el nacionalismo fue acompañado de la decadencia de la libertad de las escuelas y las universidades y de una afirmación del monopolio educativo del Estado. Mientras el Estado fue todavía monárquico y absolutista, como ocurrió entre los años 1815 hasta 1848, las universidades mantuvieron su independencia y a veces se resistieron a los intentos de represión de las ideas liberales. Pero cuando el Estado se identificó con la

causa del nacionalismo, se invirtió el caso y en ninguna parte encontró defensores más apasionados que en el profesorado.

Esto ocurrió especialmente en Alemania después de 1876, cuando Treitschke, que había empezado su carrera como liberal, se convirtió en el partidario más entusiasta del estado de Bismarck y en el crítico más acérrimo e intolerante de todos los que a él se oponían, fueran católicos o socialistas, polacos o judíos, conservadores sajones o hannoverianos, o liberales ingleses.

Esto fue un caso extremo y la sabia patriotería de los profesores fue quizá un fenómeno singularmente alemán o prusiano. Pero por toda la Europa continental, durante el siglo XIX, la reforma de las universidades y la introducción del sistema de educación obligatorio implicó la subordinación de la educación a los ministerios de Instrucción pública. En todas las naciones la dirección de la educación pasó de la Iglesia al Estado y en muchas de ellas se limitaron o negaron los derechos de las órdenes religiosas de enseñanza a dirigir sus propias escuelas o colegios. Sin embargo, hubo dos excepciones importantes a esta tendencia.

En Inglaterra y en los Estados Unidos las relaciones tradicionales de la Iglesia y la escuela y el sistema medieval de independencia corporativa todavía sobrevivió, a pesar de los ataques de los reformadores educativos y políticos. Los abusos del antiguo sistema y el abandono de la educación primaria no eran menos evidentes en Inglaterra que en el continente. Pero la fuerza del principio de voluntad y la falta de un Estado autoritario centralizado hicieron que el movimiento reformador tomara en Inglaterra un curso independiente y creara sus propias organizaciones e instituciones. Los dirigentes del pensamiento y la acción ingleses en los años decisivos de los siglos XVIII y XIX—los hombres que crearon el nuevo orden industrial y científico—como los

Arkwright y George Stevenson, Dalton y Faraday, Huskisson y Cobden, Ricardo y los dos Mill, fueron autodidactos, igual que los fundadores de la educación popular inglesa, Robert Raikes y Joseph Lancaster, J. P. Kay-Shuttleworth e incluso el mismo W. E. Forster, que fue el responsable de la Ley de Educación.

Mientras tanto, las universidades y los colegios internos tradicionales mantuvieron sus privilegios y costumbres arcaicas y se fueron reformando a sí mismos bajo la presión de la opinión pública más bien que mediante la acción gubernamental directa. En realidad, en el caso de Oxford, no fue la reforma gubernamental, sino la resistencia a ella lo que produjo uno de los movimientos intelectuales más influyentes de la época. Es evidente que el Movimiento oxoniano fue, en primer lugar, un movimiento religioso; sin embargo, produjo efectos educativos de gran alcance tanto en la Universidad como en el colegio. Tampoco podemos dejar de percibir su influencia en la teoría de la educación, ya que Newman, el dirigente del movimiento de Oxford, iba también a convertirse en el escritor católico inglés más grande sobre dicha materia.

La situación cambió después de 1870 con la aprobación de la Ley de Educación y la introducción de la educación obligatoria universal. A partir de aquí la autoridad del Estado avanzó lenta pero continuamente y el sistema inglés ha venido a aproximarse más y más al sistema continental. El representante más grande de esta tendencia fue Matthew Arnold, que pasó toda su vida activa, desde 1865 hasta 1876, al servicio del Departamento de Educación, como inspector de escuelas de Su Majestad. Como poeta y humanista no sentía ninguna simpatía por el espíritu que dominaba la educación pública inglesa, y dedicó su gran capacidad literaria en defender la primacía de los valores espirituales con-

tra el tosco utilitarismo de la escuela tipo Gradgrind<sup>1</sup> por un lado y el estrecho sectarismo de las comuniones religiosas por el otro. Era una ingrata tarea predicar «suavidad y luz» a los dirigentes de las juntas de educación victorianas. Sin embargo, fue en gran parte debido a sus esfuerzos que los ideales del humanismo cristiano, más bien que los del nacionalismo político, fueron retenidos, o al menos respetados, por el nuevo sistema de educación pública que en el curso del siglo siguiente se ha extendido gradualmente hasta absorber todo el campo de la educación desde la Universidad hasta las escuelas de párvulos.

<sup>1</sup> Se refiere a la enseñanza positivista tan eficazmente satirizada por DICKENS en *Tiempos difíciles* (1854). Thomas Gradgrind es el fundador de la escuela modelo a base de "hechos y estadísticas" caricaturizado en dicha novela. (N. del T.)

## CAPÍTULO 6

DESARROLLO DE LA TRADICION EDUCATIVA  
NORTEAMERICANA

La tradición educativa norteamericana derivó originariamente de la Gran Bretaña y tenía poco de común con los sistemas de educación centralizados y supervisados por el Estado que habían sido característicos de la Europa continental desde el siglo XVIII. Durante casi doscientos años se fue desarrollando libremente, siguiendo su propia línea y creando una nueva tradición que difiere en muchos aspectos tanto del modelo inglés como del continental, que ha llegado a adquirir una enorme y creciente influencia en el mundo moderno. Para entender este desarrollo es necesario estudiar la cultura norteamericana en sí misma, ya que su educación refleja sus propias formas de vida, las cuales son producto de la conjunción de muchos elementos distintos de un nuevo ambiente, unificados en cada fase por ciertas influencias ideológicas e institucionales.

Se pueden distinguir cuatro períodos sucesivos en la historia de la cultura norteamericana y cada uno de ellos re-

presenta la fusión de distintos elementos de población y cultura derivados del Viejo Mundo en la nueva sociedad de Norteamérica. Cada uno de estos períodos ejerció en su tiempo una influencia formativa sobre los sucesivos, y todo el proceso representa el tipo más elaborado y complejo de transmisión y formación de cultura que conocemos y podemos estudiar. Dichos períodos son:

I. El período colonial, que abarca desde principios del siglo XVII hasta la Revolución, 1607-1774.

II. El que se extiende desde la Revolución hasta la Guerra civil, 1774-1861.

III. El período que va desde la Guerra civil hasta el cierre de la inmigración ilimitada, 1861-1921.

IV. El período contemporáneo.

El desarrollo de Norteamérica durante los tres períodos finales ha sido más rápido que el de ninguna otra sociedad conocida y sus cambios han sido de muchas más consecuencias. No se trata solamente de cuatro períodos, sino que debido a los cambios geográficos y demográficos habidos en el territorio y en la composición de la población significan cuatro Américas y cuatro pueblos norteamericanos.

Es verdad que en el primer período la expansión territorial fue lenta y se limitó a una zona de la costa atlántica; pero incluso dentro de esta zona existía un número de centros de cultura de un desarrollo muy diferenciado. Hasta aquí no había cultura norteamericana, sino más bien un número de culturas provincianas coloniales que poseían diferentes tradiciones religiosas y tendían a agruparse alrededor de un foco Norte en Nueva Inglaterra y de un foco Sur en Virginia, mientras las colonias centrales, desde Penn-



sylvania a Nueva York, se desarrollaron más tarde y tuvieron una composición más variada.

Durante todo el período colonial la tradición educativa fue predominantemente inglesa, diferenciándose principalmente por su filiación religiosa y eclesiástica. En la Nueva Inglaterra puritana, el interés público por la educación fue siempre excepcionalmente intenso y la escuela constituyó desde un principio uno de los órganos esenciales de la ciudad o de la villa de Nueva Inglaterra. Aquí también las instituciones de educación superior, como los colegios de Harvard y Yale, eran antiguos y florecientes; pero hasta estos, en mayor grado que las universidades inglesas, eran principalmente instituciones clericales. Incluso en una fecha tan tardía como la de 1752, el presidente de Yale definía su función en términos completamente tradicionales e incluso medievales: «Los colegios—escribía—son sociedades religiosas de una naturaleza superior a todas las demás. Pues mientras las parroquias son sociedades destinadas a instruir a la gente humilde, los colegios son sociedades de ministros para preparar hombres para la labor del ministerio»<sup>1</sup>.

En el Sur, en las colonias predominantemente anglicanas, la educación estaba mucho menos desarrollada, en parte debido al tipo de establecimiento y de vida económica, pero también a la negligencia de la Iglesia anglicana respecto de sus responsabilidades coloniales. Hasta el siglo XVIII, con la Sociedad para la propagación del Evangelio, los anglicanos no empezaron a tomar en serio sus responsabilidades, especialmente de las colonias del Centro y del Norte, pero la fundación del King's College de Nueva York, el centro anglicano de educación superior más importante, llegó dema-

<sup>1</sup> THOMAS CLAP, *La constitución religiosa de los colegios, especialmente del colegio de Yale en New Haven, 1754*. Citado por R. FREEMAN BATTS y LAWRENCE A. CREMIN, *Historia de la educación en la cultura norteamericana*. Nueva York, Hold, 1953.

siado tarde (1754) para ejercer una honda influencia en la cultura norteamericana. Porque la época de la Revolución tuvo un efecto desastroso en la Iglesia anglicana de Norteamérica, debido a la vinculación de esta con el gobierno del rey y a las simpatías monárquicas de la mayoría de los clérigos.

La ideología de los fundadores de las colonias era la de la Ilustración, y sus ideas educativas, representadas sobre todo por Franklin y Jefferson, estaban firmemente influidas por las teorías de la filosofía francesa contemporánea. Es verdad que los planes ilustrados y de gran alcance de Jefferson, que proponían un sistema de educación nacional, no tuvieron resultado inmediato, debido al extremado individualismo de la primitiva sociedad norteamericana, la debilidad de los gobiernos, tanto federal como estatales, y los profundos cambios sociales debidos a la rápida expansión y ocupación del Oeste. Pero el efecto general de la Revolución y de la nueva ideología democrática despertó un gran interés y deseos de educación popular que iban a dar fruto en el siglo XIX.

El período que va desde la Revolución hasta la Guerra civil fue la gran época creadora de la cultura norteamericana. En él tuvo lugar la fusión de las culturas coloniales en una nueva unidad nacional; pero al mismo tiempo una enorme expansión territorial transformó el carácter geográfico del país y un amplio movimiento de colonización interna vino a alterar la estructura sociológica de la población. El elemento dinámico de este movimiento no fue la nueva inmigración europea, que solo alcanzó proporciones de masa hacia la mitad del siglo XIX, sino más bien los inmigrantes del último período colonial, sobre todo los presbiterianos irlandeses—los llamados irlandeses-escoceses—que produjeron personalidades tan típicas como Jackson y Calhoun. Es difícil exagerar la importancia de este elemento, ya que no se

limitó a una simple zona como la anterior inmigración puritana de Nueva Inglaterra, sino que fue común al Norte y al Sur, siendo especialmente importante en Nuevo Hampshire y en el oeste de Nueva York, en Pennsylvania y la Virginia occidental, en la Carolina del Norte y en Georgia.

En algunos aspectos esta emigración pudo compararse con la inmigración puritana de Nueva York, ya que en parte también fue debida a motivos religiosos y el espíritu de los presbiterianos irlandeses no era menos intransigente y militante que el del puritanismo inglés. De hecho, la gran emigración de mediados del siglo XVIII debe considerarse como el tercer elemento (después del establecimiento de Virginia y de la emigración puritana a Nueva Inglaterra) en la formación del pueblo norteamericano. En realidad, muchas de las características de la cultura norteamericana, especialmente del segundo período, que ordinariamente se atribuyen a la influencia de la tradición puritana de Nueva Inglaterra, se deben a la tradición presbiteriana de esta emigración irlandesa posterior, que procedía, sobre todo, aunque no exclusivamente, de Ulster. Además, fue debido al predominio de este elemento en las áreas nuevamente ocupadas que el anglicanismo de la sociedad originaria de Virginia dejara de establecerse en el interior, e incluso tendiera a desaparecer en la misma Virginia oriental.

Todos estos elementos se entremezclaron unos con otros en las nuevas tierras comprendidas entre los Montes Alleghany y el Mississippi y crearon un nuevo pueblo. El proceso empezó a principios del siglo XVIII y alcanzó su punto culminante en el cuarto decenio del siglo XIX, cuando la nueva Norteamérica obtuvo su mayoría de edad durante la presidencia de Andrew Jackson. No fue un proceso de establecimiento sistemático por grupos, como ocurrió en el antiguo período colonial, sino un rápido y continuo cambio caleidoscópico, como vemos en el caso de la familia de Abraham

Lincoln, que en cuatro o cinco generaciones se desplazó de Nueva Inglaterra a Pennsylvania, desde Pennsylvania a Virginia, desde Virginia a Kentucky, para volver de nuevo a Virginia y dirigirse después a Indiana e Illinois.

La historia de todo el período está condicionada por esta apremiante inquietud de expansión territorial, a la que en gran parte se debió la guerra de 1812, la guerra con México y las innumerables guerras con los indios. En realidad, fue un período bélico que empezó y terminó con dos grandes guerras, cada una de las cuales duró años y cambió el curso entero de la historia y la vida social de Norteamérica. Fue también un período de grandes experimentos y cambios políticos, la época en que se crearon la constitución y la jurisprudencia norteamericanas. En realidad fueron los abogados y los filósofos del Derecho quienes constituyeron el elemento directivo de la cultura norteamericana de este período hasta un punto en que es difícil encontrar paralelo en parte alguna. Las grandes figuras políticas de ese período, después de Washington, fueron todos abogados, como Webster, Henry Clay y Calhoun. Incluso el propio Jackson tuvo tanto de abogado como de soldado y de político.

Esta característica es común al Norte, al Sur y al Oeste; pero fue en Virginia en donde la tradición de la cultura legal tuvo más fuerza, y durante toda la primera parte del período Virginia retuvo la jefatura política. De los doce primeros presidentes de los Estados Unidos que hubo hasta 1850, seis procedían de Virginia y dos de Tennessee, frente a dos de Nueva Inglaterra y uno de Nueva York<sup>1</sup>. La influencia del Sur, por tanto, fue mucho más firme en la primera mitad del siglo XIX que en ningún período posterior, y esto fue lo que ocurrió también en el Oeste, en donde el

<sup>1</sup> Contando a W. H. Harrison como de Virginia por razones familiares, aunque se había establecido en Ohio; si bien se podría añadir a Taylor, por haber nacido en Virginia.

establecimiento de Kentucky y Tennessee se adelantó al del Noroeste.

Es verdad que Nueva Inglaterra, en cuanto educación y cultura literaria, estuvo siempre más avanzada que el Sur, pero esto significa que Nueva Inglaterra mantenía un contacto más estrecho con Europa y dependía más del Viejo Mundo en sus módulos culturales. Pero desde los nuevos territorios, que se encontraban detrás de los Alleghanys, Europa quedaba muy lejos. Los hombres dirigían los ojos hacia el oeste del Mississippi y, más allá, hacia los ilimitados espacios vírgenes de un continente vacío. Es difícil imaginarse cómo era la vida en Knoxville o Lexington a fines del siglo XVIII, considerando su escaso número de habitantes y las vastas distancias que los separaban de los viejos centros de población. Sin embargo, eran capitales, y en ellas se establecieron las constituciones de los primeros estados del Oeste, siendo de este remoto y en muchos aspectos primitivo mundo de donde salieron las principales figuras de la época, como Jackson, Polk, Henry Clay y Lincoln.

La tradición religiosa y cultural norteamericana sufrió grandes cambios en el nuevo ambiente. Las viejas iglesias, como el congregacionalismo de Nueva Inglaterra y el anglicanismo de Virginia, no pudieron imponerse. La última había sido casi destruida por la Revolución, y su lugar fue ocupado por nuevas sectas, como las iglesias de los anabaptistas separatistas, que se establecieron en la Carolina del Norte y en Georgia poco antes de la Revolución, esparciéndose con gran rapidez por todo el Sur. Al mismo tiempo, el movimiento metodista alcanzó Norteamérica y pronto se expansionó hacia el Oeste, a la vez que aparecían nuevas formas de presbiterianismo, como los presbiterianos de Cumberland y los Discípulos de Cristo.

Este nuevo tipo de protestantismo del oeste de Norteamérica iba a menudo acompañado de formas extremas de

excitación de masas y emocionismo, como las que caracterizaron el gran despertar religioso que dominó Kentucky y el Oeste a principios del siglo XIX. Al mismo tiempo fueron las sectas religiosas, más bien que el Estado, los principales órganos de la cultura y la educación del Oeste, y los nuevos colegios, que crecieron como hongos en estos territorios, ordinariamente debían su fundación a alguna iglesia o asociación religiosa, como la Sociedad para el Fomento de la Educación colegiada y teológica del Oeste, entidades que estaban inspiradas precisamente por los mismos principios que había formulado el presidente de Yale un siglo antes<sup>1</sup>.

Mientras tanto, en el Este, sobre todo en Nueva Inglaterra, los gobiernos de los Estados empezaron a darse cuenta cada vez más de las responsabilidades de la educación y desarrollaron gradualmente un sistema de educación pública eficaz y universal. El gran organizador y propagandista del movimiento de Massachusetts, Horace Mann (1796-1859), se sintió profundamente influido por sus visitas a Europa, y especialmente por lo que vio del sistema prusiano de educación nacional y de preparación de maestros y por el ideal de los reformadores de la educación alemanes. Las mismas tendencias fueron representadas por Henry Barnard en Connecticut, viéndose reforzadas por la admiración que alrededor de 1840 sintieron los trascendentalistas de Nueva Inglaterra por las ideas filosóficas alemanas. En la segunda mitad del siglo XIX, la influencia de los reformadores de la educación suizos y alemanes—Pestalozzi, Froebel y Herbart—llegó a ser cada día más fuerte en Norteamérica, y al mismo tiempo la educación superior de las principales universidades norteamericanas empezó a seguir el modelo alemán de es-

<sup>1</sup> El informe de esta sociedad de 1840 dice: "El *ministerio* es el instrumento de Dios para la conversión del mundo. Los colegios y los seminarios son los medios de Dios para formar un *ministerio* sabio y eficaz." Citado por BUTTS y CREMIN, *ob. cit.*, pág. 200.

pecialización, concediendo una importancia creciente a los estudios de posgraduados.

De este modo, la educación de Norteamérica, que originariamente se había basado en un estrecho vínculo entre la Iglesia y la escuela con un mínimo de control del Estado, según la antigua tradición inglesa, hacia el final del siglo XIX y principios del XX se reorganizaba de acuerdo con la dirección continental europea, especialmente alemana. Los hombres que fundaron o restablecieron la moderna educación norteamericana, como Horace Mann, eran hostiles al principio de vinculación eclesiástico y estaban en favor de la supervisión estatal y el apoyo público.

No hubo propaganda anticlerical contra la educación religiosa y tampoco limitación de la libertad para las escuelas y colegios independientes, como ocurría en el continente europeo. Pero ha habido una firme tendencia hacia la extensión de la autoridad pública y la secularización de la enseñanza, de modo que la escuela primaria y secundaria ordinarias, que educan a la gran mayoría de los norteamericanos, basan sus enseñanzas en los valores morales democráticos y en los ideales de un patriotismo nacional más bien que en ninguna doctrina o ética religiosa.

Este desarrollo fue una consecuencia natural de los cambios sociales e intelectuales que sucedieron a la Guerra civil. La nueva Norteamérica que surgió de la guerra, era infinitamente más rica, más fuerte y triunfante que la de principios del siglo XIX. Los logros materiales del período que va desde la Guerra civil a la primera Guerra mundial sobrepasaron los pronósticos más optimistas del período anterior. En él la población creció de treinta y un millones a más de cien millones de habitantes, y la riqueza todavía aumentó con más rapidez. En él toda el área continental, desde el Atlántico al Pacífico, se fijó, se organizó en Estados y se unió en una economía industrial progresiva. Fue

la edad dorada del capitalismo norteamericano y la edad de hierro de su industrialismo: la época de las grandes empresas constructivas, las grandes compañías y los grandes monopolios. Al mismo tiempo, en este período se realizaron profundos cambios en el carácter y la composición del pueblo norteamericano. Durante la Guerra civil los norteamericanos eran todavía un pueblo rural. Al final del período los Estados Unidos formaban la población urbana más grande del mundo, y el hecho de que sus ciudades fueran tan nuevas les dio más uniformidad, de modo que al extranjero le parecía que había una inmensa ciudad que se reproducía a sí misma incesantemente. Y mientras la antigua ciudad norteamericana era en extremo provinciana y pegada a la tierra, la nueva ciudad era extraordinariamente cosmopolita, debido al hecho de que su población procedía de todas partes de Europa y América. Ya que esta fue la gran época de la inmigración extranjera, y desde la Guerra civil a la primera Guerra mundial prácticamente todos los pueblos de Europa enviaron una corriente regular de nuevos ciudadanos que poblaron las nuevas ciudades, y, en menor grado, las nuevas granjas, recientemente establecidas en el Oeste medio y en el Norte.

Esta invasión inmigratoria extranjera había empezado ya a mediados del siglo XIX, cuando ocurrió la gran emigración irlandesa; pero no alcanzó su cima hasta principios del siglo XX, en que una gran oleada de italianos, polacos, rusos, checos, eslovacos y húngaros llegó a través del Atlántico. Por este tiempo, los anteriores inmigrantes, especialmente los irlandeses, se habían ya americanizado, de forma que ocupaban, en el tercer período, una posición semejante a la que los inmigrantes protestantes irlandeses habían ocupado en el segundo. Pero estos dos elementos primitivos eran, después de todo, afines, aun cuando estaban divididos por antagonismos religiosos y políticos. Es verdad que la población

católica irlandesa ejerció poca influencia en la vida intelectual norteamericana. Incluso en el caso de haber podido dar más de sí, su separación religiosa de la mayoría hubiese dificultado la comunicación. Sin embargo, tuvieron mucha importancia en la vida social, ya que su llegada coincidió con la fundación de las nuevas ciudades y de la vida urbana norteamericana, y como constituían predominantemente una población ciudadana, se encontraron en su propio ambiente.

De todos modos, la importancia de este período no fue intelectual. En él hubo pocos escritores de categoría, y los que hubo, en su mayoría procedían de la época anterior, como Emerson y Oliver Wendell Holmes, o fueron expatriados, como Henry James. Por otro lado, fue una gran época para la educación, y tanto la escuela norteamericana corriente como la Universidad adquirieron nueva forma y extensión en estos años. Fue, creo, en este período cuando la escuela y el colegio vinieron a ocupar el lugar de la Iglesia como centro cultural de la vida norteamericana. El materialismo de esa época no favorecía la clase de idealismo religioso que había creado las nuevas formas norteamericanas de protestantismo sectario, y el cambio que sufrieron los mormones—del fanatismo milenarista a la organización práctica de los negocios—fue un ejemplo típico. Pero el materialismo económico no dificultó el desarrollo de la educación. En realidad, una de las principales proyecciones de la nueva riqueza se encontró en la dotación de colegios y universidades. Además, el desarrollo de la educación y de las instituciones educativas fue una poderosa influencia en la unificación de la cultura norteamericana en un tiempo en que la expansión territorial y la inmigración extranjera tendían ambas igualmente a la desintegración.

Al mismo tiempo, la nueva fe en la ciencia que sustituyó a la ortodoxia teológica sólo reforzó la fe de los norteamericanos en las posibilidades de la educación democrá-

tica. Si la ciencia está destinada a dirigir y transformar al mundo, la educación es el medio con que se socializa la ciencia y se hace universal. Esto lo vio muy claramente el sociólogo Lester Ward (1841-1913), que difiere de muchos de sus contemporáneos en el hecho de haber pasado su vida no en los negocios o en la educación, sino al servicio del gobierno federal, como geólogo y estadístico. Por consiguiente, mostró una actitud mucho más favorable hacia la socialización y la acción gubernamental de lo que en su tiempo era corriente. Desde su punto de vista, el gran problema, del cual todo dependía, era la utilización del potencial intelectual de la sociedad mediante un sistema científico de educación universal. «La gran exigencia del mundo es el saber. El gran problema consiste en la igualización de la inteligencia, en el hecho de poner todo el saber en posesión de todos los individuos. La inteligencia que hasta la fecha ha sido un crecimiento, está destinada a ser una manufactura... El origen y la distribución del saber ya no se pueden dejar más a merced de la naturaleza»<sup>1</sup>. Del mismo modo el gobierno democrático ya no se puede dejar más en manos de políticos aficionados, sino que debe ser una actividad científica. Cada cuerpo legislativo debe ser un laboratorio de investigación sociológica y cada legislador debe convertirse en un sociólogo.

Las teorías de Ward sobre educación y gobierno parecen señalar el camino de una tecnología totalitaria, que es muy ajena a la tradición norteamericana. Sin embargo, las mismas tendencias hacia la socialización y la secularización se encuentran en las enseñanzas de John Dewey, que fue acaso el más influyente de todos los teóricos de la educación de la Norteamérica moderna. Para él, el motivo de la educa-

<sup>1</sup> Citado de HENRY S. COMMAGER, *La mentalidad norteamericana*. New Haven, Yale University Press, 1950, págs. 213-14.

ción no es la comunicación de los conocimientos, sino la participación de la experiencia social, a fin de que el niño se integre en la comunidad democrática. Creía que la moral era esencialmente social y pragmática y que se debía resistir cualquier intento de subordinación de la educación a los valores o dogmas trascendentes. Lester Ward había visto la educación como la gran panacea social en manos de una autoridad científica, pero para Dewey era más bien una religión humanitaria, el ministerio pastoral de una comunidad democrática.

Al mismo tiempo, Dewey representa sólo una vertiente de esta tradición. El defiende la socialización de la educación hasta tal punto, que existe un verdadero peligro de que la escuela se convierta en un instrumento de formación social y en un medio que venga a establecer una mentalidad de masas, o, según él lo formula, «la inteligencia cooperativa» de la mentalidad democrática.

Pero este ideal educativo está en contradicción con el elemento del individualismo espiritual, que igualmente forma parte de la tradición pedagógica de Rousseau. En este punto, Dewey representa el polo opuesto del pensamiento norteamericano de Thoreau, que también era discípulo de Rousseau y estuvo asimismo profundamente interesado en el problema de la educación democrática, pero que era contrario a todo indicio de autoridad del Estado, y concebía la educación en el sentido tradicional de iniciación de la mente en la tradición de la cultura superior, representada por las literaturas clásicas del pasado, y no como la preparación del niño para la tecnología y la política de la sociedad contemporánea<sup>1</sup>.

Pero por grande que sea el golfo que separa a Ward y

<sup>1</sup> "Estamos poco desarrollados, con una vida empequeñecida, y somos unos analfabetos. Y en este punto no hago gran distinción entre el analfabetismo de mis conciudadanos que no saben leer y el anal-

Dewey de Thoreau, coinciden con él en un punto esencial: que una educación verdaderamente democrática implica una educación superior para todos y no solamente para una clase privilegiada. Y este principio se ha llevado a cabo de un modo más general en los Estados Unidos que en ninguna otra nación del mundo. El ideal griego de la «vida buena», como derecho de nacimiento del ciudadano, ha sido extendido de una clase limitada a toda la población. Sin duda la versión americana de este ideal y la práctica educativa correspondiente serían criticadas de mecánicas por Aristóteles; pero Aristóteles pertenecía a una era pretecnológica y las condiciones modernas hacen inevitable que la educación superior se oriente hacia la tecnología y los estudios profesionales más bien que hacia la filosofía y la contemplación. En la época presente todo sistema de educación democrático debe adaptarse a las necesidades económicas y prácticas de la sociedad democrática, más bien que a los antiguos ideales del estudio, y la forma norteamericana de educación democrática es la más universal y envolvente que se ha visto jamás en la historia. Acepta a todo el mundo y lo enseña todo desde la lengua china hasta la técnica del pedicuro. Posee centenares de universidades, millares de escuelas secundarias, y millones de estudiantes, y su crecimiento lleva una marcha vertiginosamente acelerada.

Esta vasta expansión de la educación, naturalmente, no ha tenido lugar hasta la época actual, durante el cuarto período de la división que he hecho del desarrollo de la cultura norteamericana.

fabetismo de los que han aprendido a leer sólo lo que es bueno para los niños y los intelectos débiles. Deberíamos ser tan buenos como los hombres valiosos de la Antigüedad; pero para eso deberíamos saber en primer lugar cuán grandes eran. Somos una raza de enanos y nuestros vuelos intelectuales no se levantan más alto que las columnas de los periódicos." *Obras de Henry D. Thoreau*, Nueva York, Crowel, 1940. pág. 141.

No hay duda de que existen distintas opiniones respecto de cuándo empezó esta nueva época. Algunos la consideran a partir de la primera Guerra mundial; otros, de la gran depresión económica de 1929; pero yo creo que el verdadero punto de partida se inició al final del período de la inmigración irrestringida, en 1921, porque este hecho significa para los Estados Unidos un cambio tan notable en la posición mundial, que de ser la puerta abierta del Viejo al Nuevo Mundo lo convierte en la nacionalidad más grande y poderosa del mundo occidental. Los Estados Unidos, en este punto, se constituyeron en un Estado nacional relativamente centralizado con un grado de uniformidad cultural mucho más alto que muchos de los estados del Viejo Mundo. Sin embargo, se hallaba mucho menos unificado en población que en el pasado. Se había convertido en una de las poblaciones más cosmopolitas del mundo, y a principios de este período contenía grandes masas de población que no hablaban el inglés. Existe una contradicción aparente entre esta diversidad racial y lingüística y la uniformidad de la cultura norteamericana, y esto ha acentuado la tendencia a que la nacionalidad norteamericana sea más consciente y «cerebral» que las naciones del Viejo Mundo. Porque el hijo de un italiano o de un judío polaco emigrado a Nueva York no fue menos «norteamericano» que el campesino de las tierras altas de la Virginia del Oeste; hasta cierto punto, fue más norteamericano, más representativo y más integrado en la nueva cultura, ya que el otro era un superviviente de una Norteamérica que ya no existía.

Esta nueva cultura nacional, urbana y cosmopolita fue la gran realidad del cuarto período. En comparación con ella, todos los anteriores estratos de la sociedad norteamericana habían adquirido una especie de carácter mítico. Y es algo característico del desarrollo norteamericano el hecho de que incluso el próximo pasado aparece envuelto en

una aureola de leyenda romántica. Existe la leyenda del Sur, la leyenda de Nueva Inglaterra, la leyenda del Oeste, la del vagón entoldado y el vaquero. Y en este cuarto período todas las leyendas se han canonizado y popularizado en las grandes fábricas nacionales de mitos de Hollywood.

Fue en este período cuando el elemento urbano de la cultura norteamericana alcanzó su pleno desarrollo, coincidiendo con una correspondiente decadencia de la vida rural. El cambio de costumbres sociales fue incluso más grande que en Europa durante la revolución industrial. Porque la ciudad norteamericana era un fenómeno muy reciente y tuvo que improvisar sus nuevas formas de vida; no obstante, desde el punto de vista mecánico, estaba más avanzada que en ningún lugar de Europa, siendo a la vez más fluida. Los efectos operados en la cultura y sociedad norteamericanas han sido estudiados recientemente por un número de sociólogos, alguno de los cuales, como David Riesman, ha descrito cómo el modelo de «carácter social que había prevalecido en Norteamérica en el siglo XIX y había sido gradualmente sustituido por un carácter social completamente diferente».

El gran problema del período actual consiste en saber si la nueva estructura de la sociedad norteamericana puede seguir desarrollándose en este sentido, como un rascacielos sociológico, sin divorciarse de sus cimientos agrarios ni que estos se agoten físicamente y queden espiritualmente deprimidos por la estructura que tienen que sostener. Porque se trata de una economía anormalmente cara que utiliza los recursos humanos y naturales más rápidamente de lo que jamás hasta ahora hubiese ocurrido. Sin embargo, incluso en el pasado vemos hasta qué punto los desarrollos urbanos del mundo mediterráneo, con todo y ser relativamente sencillos, resultaron demasiado caros para la economía agrícola de aquellas tierras, para mantenerlos indefinidamente.

La nueva cultura norteamericana ha intentado hacer, y en gran parte lo ha conseguido, algo que jamás se ha considerado dentro del radio de las posibilidades, es decir, establecer el lujo para todo el mundo. Sin duda existen todavía zonas atrasadas y clases y secciones relativamente humildes, especialmente los negros. Sin embargo, son excepciones, mientras que en el pasado constituía la regla. Pero el resultado de esto es que Norteamérica, que originariamente fue la tierra de la igualdad, se ha convertido en una sociedad privilegiada, una especie de aristocracia del mundo. Es verdad que hace cien años que el campesino y el hombre de frontera norteamericano ya tenía un nivel de vida superior que el del labrador o peón chino o indio. Pero entonces no se establecía comparación, constituían dos mundos separados, mientras que hoy día todo el mundo de Asia, e incluso de Africa, se da cuenta de que las formas de vida norteamericanas han alcanzado un nivel que ellos no pueden obtener y contra el cual sienten, por consiguiente, un cierto resentimiento.

Estas repercusiones externas de la cultura norteamericana en el Viejo Mundo son en la actualidad generalmente reconocidas y se realizan grandes esfuerzos para enfrentarse con ellas; pero esto implica de un modo inevitable un aumento de presión, tanto económico como moral, sobre el sistema norteamericano. Esta carga de responsabilidad mundial es un nuevo factor de la vida norteamericana, y constituye un motivo de esfuerzo interno, ya que va contra la antigua tradición de autonomía, autarquía y liberación de la culpabilidad de la historia—el pecado original del Viejo Mundo—, que ha sido siempre el espíritu dominante de la cultura norteamericana.

Existen otras tendencias en el nuevo estado de la cultura, que están en conflicto con la antigua tradición norteamericana. Por ejemplo, el alto grado de especialización pro-

fesional, que es inevitable en un orden tecnológico científico, se halla en conflicto con la más antigua tradición, según la cual el norteamericano estaba dispuesto a hacer lo que se precisara y, desde un principio, no se sentía atado a ninguna profesión particular; y todavía más: el sistema centralizado y burocrático de un estado de masas urbanizado parece más difícil de reconciliar con la tradición de gobierno norteamericano y los módulos del individualismo burocrático.

Pero todavía existen otros factores que hay que tener en consideración, y que en el futuro afectarán el carácter de la cultura norteamericana. En primer lugar, el último período se destaca por un avance inmenso en el campo de la educación, incluso de la educación superior, de forma que por primera vez en la historia el ideal de la educación superior para todos los ciudadanos se encuentra en la órbita de lo posible. Esto afectará el carácter de la sociedad masa, porque en el pasado una sociedad masa había sido siempre considerada como una sociedad de masas ignorantes. Una sociedad masa altamente educada es un nuevo experimento, y aunque la calidad general de la educación no sea elevada, puede mejorar progresivamente y proporcionar nuevos cánones de valor intelectual y posibilidades de autocrítica que habían faltado en las primeras formas de la democracia norteamericana.

Además, debido a los recursos económicos del sistema y la generosidad de las fundaciones de los grandes capitalistas para fines educativos, como por ejemplo la Fundación Rockefeller, y los programas de cooperación para establecer intercambios internacionales de profesores y estudiantes, la educación norteamericana se está convirtiendo en una forja mundial destinada a influir en los nuevos sistemas de educación pública que se están creando en los nuevos estados nacionales de Asia y Africa. En este caso el



único rival eficaz del sistema norteamericano lo constituyen los Estados comunistas, que están igualmente convencidos de la importancia de la educación universal y de la necesidad de hacer de la Universidad un centro de preparación para los especialistas que sean capaces de dirigir el complejo mecanismo de la sociedad industrial y tecnológica moderna. La diferencia entre los dos sistemas consiste en el hecho de que la educación comunista está basada en una única ideología estatal autoritaria y no da apenas lugar para la libertad académica, mientras que en Norteamérica el gobierno todavía no exige un monopolio académico y el principio de libertad académica todavía se acepta en teoría, aunque puede quedar limitado en la práctica debido a la presión de la opinión pública y al deseo de hacer de la escuela un órgano de integración nacional y democrático.

En el pasado, en Norteamérica, como también en Inglaterra, la libertad de educación se debía en gran parte al doble origen del sistema: al hecho de que las iglesias tenían sus escuelas y colegios bajo su propio control, al mismo tiempo que los grandes internados y los colegios libres y seculares que eran mantenidos y controlados por el Estado. Durante los últimos cincuenta años la importancia de los primeros ha disminuido, de modo que, con una excepción, el sistema educativo norteamericano ha tendido a la uniformidad. Pero esta excepción es importante porque los católicos de los Estados Unidos, que ascienden actualmente a cuarenta millones, poseen sus instituciones educativas independientes, que abrazan todos los órdenes de enseñanza, desde la escuela elemental a la Universidad.

## CAPÍTULO 7

### LA EDUCACION Y LA CULTURA CATOLICAS EN AMERICA

Hemos visto que el sistema de educación norteamericano representa la culminación del largo desarrollo de siglos de la educación occidental, que en la actualidad se ha convertido en universal en su propósito y mundial en su influencia. Rivaliza con el sistema de educación de la Unión Soviética en el hecho de ofrecer instrucción científica y tecnológica a los miembros de las nuevas nacionalidades y de las culturas más atrasadas, desde Indonesia hasta el Africa occidental, y, por tanto, puede considerarse un instrumento indispensable en la formación del mundo moderno. Pero en un punto importante se ha separado de sus orígenes occidentales para convertirse en algo semejante a su rival comunista y totalitario. Como en Rusia, ella se ha secularizado casi completamente y concede poco espacio para los estudios religiosos que fueron la *raison d'être* de la universidad occidental. La separación de la Iglesia y el Estado, que originariamente fue una medida puramente política, ha sido

extendida a la educación, teniendo como resultado la exclusión de la religión del dominio de la educación pública.

Sin embargo, como he mencionado en el capítulo anterior, el principio de libertad de educación está profundamente arraigado en la tradición norteamericana, y esto ha permitido que las minorías religiosas mantengan sus propias instituciones educativas al lado de los colegios públicos y las universidades del Estado. Como regla general, las escuelas y colegios protestantes independientes se han adaptado gradualmente al modelo secular de la educación norteamericana moderna. Pero no ocurre así entre los católicos, que en el transcurso del tiempo han creado un sistema de educación independiente que se extiende desde la escuela primaria hasta la Universidad y cubre la totalidad de los Estados Unidos con la excepción del llamado «Cinturón Bíblico» en el extremo sur, donde toda la población es firmemente protestante.

La construcción de este sistema educativo independiente es parte esencial del crecimiento del nuevo catolicismo norteamericano, que es un aspecto tan característico de la Norteamérica moderna. Lo que hace que este desarrollo sea tan paradójico es que, por decirlo así, constituye el producto secundario de la expansión social y política del protestantismo en el Nuevo Mundo, de modo que hoy día la influencia del catolicismo de la Norteamérica protestante ha venido a sobrepasar la importancia del catolicismo de la América católica. Desde un principio, desde la época en que Colón desembarcó en las Bahamas, la Iglesia católica ha desempeñado una parte preponderante en el descubrimiento y colonización de América, no solo en la América del Sur, sino también en la del Norte, desde la Florida a California y desde la desembocadura del Mississippi hasta los grandes lagos.

Pero todos estos siglos de esfuerzo y de obra misionera

no crearon la Iglesia americana que conocemos. Los conquistadores y los exploradores, los misioneros y los conversos, representan un lado de la historia católica del Nuevo Mundo. Pero es el otro lado el que es responsable de lo que entendemos como catolicismo americano, y este lado es el que está representado por la iglesia de los inmigrantes católicos que penetraron en la cultura puramente protestante de las colonias inglesas y en los Estados que fueron sus sucesores, formando paulatinamente una diáspora, una red de minorías católicas esparcidas por todos los Estados Unidos. Este movimiento se extendió con el avance de la nación norteamericana hacia el Oeste y en su progreso incorporó y asimiló las viejas comunidades católicas que debieron su existencia a movimientos anteriores de origen francés y español.

La única excepción en este proceso fue la pequeña Iglesia colonial angloamericana de Maryland. Su número nunca fue grande, y durante todo el período colonial su existencia dependió enteramente del ministerio de los jesuitas de la provincia inglesa, de los cuales unos ciento ochenta y cinco fueron a América en los primeros ciento cuarenta años de la fundación de Maryland. Pero su importancia no guarda relación con su extensión, ya que proporciona un eslabón histórico vital con la tradición católica inglesa y con la tradición nativa norteamericana de cultura inglesa, y en la época de la revolución proporcionó a los católicos una modesta participación en la fundación de los Estados Unidos mediante la cooperación de algunos de sus representantes, como los Carroll.

Aparte de esta delgada hebra de continuidad histórica con el pasado colonial inglés, el catolicismo norteamericano lo debe todo, incluso su existencia, a los emigrantes: primero a los franceses que abandonaron Europa y las Indias occidentales en la época de la Revolución, después a los

irlandeses y alemanes, y, finalmente, a los polacos, italianos, checos, húngaros y ucranianos, que continuaron engrosando la corriente de la emigración extranjera hasta la época de las guerras mundiales.

De todos estos elementos, el más importante, desde el punto de vista religioso y social, fue el irlandés. A pesar de su intensa lealtad hacia Irlanda y entre uno y otro, los irlandeses fueron el elemento que se adaptó más rápida y completamente al estilo de vida norteamericano, trayendo de su patria de origen esa tradición de solidaridad entre el sacerdote y el pueblo, que ha sido la característica común del catolicismo norteamericano e irlandés.

Muchos de los aspectos del catolicismo norteamericano que le distinguen del catolicismo europeo continental son en realidad tan irlandeses como americanos. Generalmente hablando, en Europa existía una alianza entre la Iglesia y el Estado católico, y entre la clerecía y la clase dirigente conservadora. Pero los inmigrantes irlandeses habían traído con ellos de su país de origen una profunda desconfianza en el gobierno protestante, y, de ordinario, una hostilidad abierta contra él. Por otra parte, existía una estrecha alianza social entre la gente humilde y sus sacerdotes, que eran de la misma sangre, clase y cultura, los cuales habían sustituido a la clase dirigente como orientadores sociales del pueblo. Así, el carácter democrático del catolicismo norteamericano, que es lo primero que sorprende al observador extranjero, no es totalmente un producto de las condiciones norteamericanas, sino que debe su carácter básico a su herencia irlandesa.

Es verdad que esta tradición irlandesa sufrió un profundo cambio en Norteamérica. Perdió su propia lengua y con ella la rica herencia de la cultura gaélica rural. Pero esto era el precio necesario que debía pagar para su adaptación perfecta a la sociedad norteamericana, ya que el hecho de

que fuesen de habla inglesa les dio una gran ventaja sobre todos los demás grupos emigrados. Al mismo tiempo se transformaron de campesinos en obreros urbanos, y lo hicieron tan completamente que en el curso del siglo XIX constituyeron el elemento predominante de la mayoría de las grandes ciudades norteamericanas. Al llevar a cabo este proceso revolucionario de transformación social, los irlandeses crearon el nuevo modelo social de catolicismo urbano, que fue adoptado por casi todos los grupos de emigrados subsiguientes a excepción de los alemanes. Estos inmigrantes posteriores—polacos, italianos, checos, húngaros, lituanos y ucranianos—eran, como los irlandeses, campesinos desarraigados que se convirtieron en moradores de ciudades, una vez en el Nuevo Mundo, y que encontraron en la vida de sus iglesias, parroquias y escuelas católicas la protección moral y el elemento de comunidad espiritual que les permitió sobrevivir en el nuevo ambiente.

Este es acaso el factor más importante que distingue la tradición social del catolicismo norteamericano del Viejo Mundo. En Europa fueron los campesinos quienes permanecieron más leales a la Iglesia y quienes probablemente proporcionaron el mayor número de vocaciones religiosas, mientras que en las grandes ciudades la Iglesia tuvo que enfrentarse con la creciente oposición de las fuerzas anticlericales e irreligiosas. Pero en Norteamérica la situación era justamente lo contrario. Toda la fuerza de la Iglesia estaba en las ciudades, especialmente las grandes ciudades del Este y del Oeste medio, mientras los distritos rurales, aparte las áreas de los establecimientos alemanes del norte del Ohio y otras zonas, eran firmemente protestantes y, en muchos casos, retenían todos los prejuicios y falsas concepciones anticatólicas del pasado. Esta situación era tanto más significativa cuanto que la cultura norteamericana primitiva era predominantemente rural. Cuando empezó el movi-

miento de la inmigración católica, la civilización urbana norteamericana no existía. El catolicismo norteamericano ha crecido con las ciudades y su civilización, de modo que el lugar del catolicismo en la cultura moderna norteamericana, que en la actualidad es urbana, es incluso más importante de lo que su número y la fecha de su origen harían suponer.

A pesar de esto, durante todo el siglo XIX, y en realidad hasta el período de las guerras mundiales, el prestigio social y los éxitos culturales de los católicos norteamericanos fueron muy modestos. Los católicos constituían una minoría sin privilegios y poco considerada, y la Iglesia católica era la iglesia de los pobres y los extranjeros. Durante los años centrales del siglo XIX, los católicos estuvieron expuestos a una campaña de descrédito y abuso, que algunas veces, como en Boston y Philadelphia, alcanzó el grado de la persecución abierta y el incendio de iglesias y conventos. Sin embargo, a pesar de ello, el progreso del catolicismo norteamericano continuó sin interrupción. La impopularidad y el desfavor pueden no haber sido propicios para el desarrollo de la cultura intelectual; pero reforzaron la solidaridad social de la Iglesia y la lealtad de los católicos hacia sus orientadores religiosos. En medio de las dificultades económicas los católicos norteamericanos construyeron sus propias instituciones sociales y educativas hasta que la Iglesia católica se transformó en la corporación religiosa más bien organizada y preparada de los Estados Unidos.

Ante estas circunstancias no sería juicioso reprochar al catolicismo norteamericano no haber producido sabios, filósofos y hombres de letras. Era la iglesia de los pobres y los desgraciados campesinos irlandeses que huyeron del hambre, o los incultos labradores de la Europa central que vinieron a Norteamérica a trabajar en las minas y en las fábricas no podían proporcionar una tradición de cultura intelectual católica que jamás habían poseído. Todo se tuvo

que construir desde los cimientos y el estado actual del catolicismo en los Estados Unidos es una prueba de la grandeza de su esfuerzo y de la solidez de su realización. A fines del siglo XIX, bajo la jefatura del cardenal Gibbons, el catolicismo norteamericano había establecido su firme posición como elemento integral de la vida de la nación, y los católicos norteamericanos se daban cada vez más cuenta de su fuerza y de las nuevas posibilidades que abría al catolicismo la civilización del Nuevo Mundo.

He aquí por qué los dirigentes espirituales e intelectuales del catolicismo norteamericano—hombres como el padre Hacker, el fundador de los Paúles, John Ireland, el famoso arzobispo de San Pablo, y el obispo Keane, el primer rector de la Universidad católica—fueron los principales defensores de los ideales norteamericanos y de su estilo de vida. Sostenían que la libertad de las instituciones anglosajonas era en la práctica más favorable para el progreso del catolicismo que los esquemas anticuados del estado católico europeo, y que el catolicismo democrático del Nuevo Mundo estaba destinado a ser el catolicismo de la nueva era. Pero este optimismo resultó algo prematuro y provocó una controversia entre los católicos conservadores y liberales de América y Europa que dio pie a una carta de León XIII al cardenal Gibbons, en la que se condenaban «unas opiniones que a veces se determinaban con el nombre de americanismo», con especial referencia a la vida del padre Hecker de Elliot, que había sido el punto central de la controversia, sobre todo en Francia.

Fue una controversia extraña e inconclusa, ya que los americanistas de Norteamérica, representados por el arzobispo Ireland, negaron que jamás hubieran existido entre ellos tales opiniones, y los americanistas de Francia, como el *abbé* Klein, describieron el americanismo como un fantasma teológico. La confusión vino del hecho que los america-

nistas no eran teólogos y los antiamericanistas no sabían gran cosa de Norteamérica. La realidad consistía en que había emergido una nueva sociedad católica y un nuevo estilo de vida, como parte integral de la gran civilización democrática americana moderna, que participaba de sus mismas características, de su misma debilidad y de su misma fuerza. Era una realidad viviente y no una teoría; y tanto sus críticos como sus admiradores se equivocaron atribuyéndole una ideología que no poseía. Porque, en realidad, el americanismo no existía: lo que existía eran los católicos norteamericanos. Y no fue hasta diez o veinte años después de la controversia americanista cuando el catolicismo norteamericano empezó a adquirir plena conciencia cultural.

Porque no fue hasta después de cerrar la inmigración europea, al final de la primera Gran Guerra, cuando se superaron las barreras que separaban los inmigrantes de los norteamericanos nativos, consiguiéndose por fin una verdadera unidad social y cultural de ambos elementos de la población. Los resultados de este proceso han sido cada vez más visibles desde el final de la segunda Gran Guerra, y encuentran expresión en tres direcciones diferentes.

En primer lugar, los católicos han dejado de ser considerados como irlandeses o polacos norteamericanos, para convertirse simplemente en católicos norteamericanos: y esto era precisamente lo que pretendían el cardenal Gibbons y tantos otros dirigentes católicos del pasado. En segundo lugar, los católicos han adquirido un nuevo nivel económico y social. Ya no constituyen un proletariado sin privilegios, como más o menos había ocurrido durante el siglo XIX, sino que se han transformado en gran parte en una comunidad de la clase media. Esto implica una cierta pérdida, ya que el hecho de que la Iglesia norteamericana fuese predominantemente la iglesia de los pobres, era una fuente de energía espiritual desde el punto de vista religioso. Pero con-

siderado en relación con la cultura norteamericana, el logro del éxito económico es una fuente tan importante de prestigio social que, sin obtenerlo, hubiera sido difícil que los católicos participasen plenamente de la vida norteamericana. Y en tercer lugar, en los últimos veinte años se ha obtenido un gran progreso en la educación católica y una creciente conciencia de la importancia de los valores intelectuales y de la necesidad de una cultura católica.

Esta fue la mayor debilidad del catolicismo norteamericano del pasado, debido en gran parte a la falta de posibilidades económicas y a la carencia de tradición cultural entre la mayoría de los grupos de emigrados: incluso hoy día se dice generalmente que los católicos no participan proporcionalmente en la vida intelectual de la nación. Pero contra esto se pueden oponer los notables frutos de la educación católica norteamericana: 3.500.000 niños en las escuelas primarias, 700.000 alumnos de colegios secundarios y 300.000 estudiantes de universidades y colegios superiores; una prueba palmaria de esfuerzo de voluntad que no creo se haya dado en ningún otro lugar del mundo.

Sin duda los resultados obtenidos en el nivel de la cultura intelectual superior no son halagadores; pero tampoco lo son en la educación americana secular, en donde las grandes inversiones de dinero y esfuerzo de los últimos treinta años no han producido un avance correspondiente en el campo de la cultura superior. Pero la creación de este sistema de educación de masas constituye en sí mismo una gran conquista y puede que todavía logre mayor importancia en el futuro. Porque a medida que la educación alcanza un cierto punto de desarrollo, abre cada vez horizontes culturales nuevos y más amplios. Deja de ser un esfuerzo local y utilitario para mantener un nivel decoroso de instrucción religiosa y se convierte en el portal que da paso al amplio reino de la cultura católica que lleva tras sí dos mil

años de tradición y es literalmente universal en su extensión y destino.

En el pasado, debido a las circunstancias adversas, los católicos norteamericanos permanecieron privados de su herencia cultural, viéndose forzados a existir como forasteros en la periferia de una cultura protestante dominante. Sin embargo, ellos eran los herederos legítimos de una herencia cultural más rica que nada de lo que pudieran conocer los protestantes norteamericanos, y ahora que se encuentran libres para penetrar en esta herencia, podrán finalmente ejercer una creciente influencia en el pensamiento y la cultura de Norteamérica. Es evidente que esto constituye un problema mucho más importante que el caso de la influencia política, lo cual ofrece una cierta atracción periodística, pero que solo toca la superficie de la vida católica.

El problema cultural es el vital, porque solo mediante la comunicación de la cultura y el contacto de las mentalidades será posible que los norteamericanos se den cuenta de la verdadera naturaleza del catolicismo y del significado real de los valores católicos. Durante la mayor parte del siglo XIX se puede decir que los protestantes norteamericanos sabían muy poco de este asunto. Lo que creían que sabían era una caricatura: una impronta estereotípica impuesta por siglos de controversia y prejuicios religiosos, y aun hoy día este estado de ignorancia no ha desaparecido por completo.

Ahora bien, no es difícil explicar las incomprensiones que inspiraron el movimiento de cerrazón de hace un siglo. Los habitantes de Nueva Inglaterra, por ejemplo, poseían su propia cultura regional altamente desarrollada, basada en la antigua tradición puritana y en la ideología unitaria, y era natural que se molestaran por las incursiones de las vastas hordas de católicos incultos, que hablaban lo que era casi

una lengua extraña y adoraban, por decirlo así, dioses extraños.

Hoy día todo esto es historia antigua. Los descendientes de los inmigrantes son actualmente tan norteamericanos como los descendientes de los primeros colonizadores, y los católicos norteamericanos modernos constituyen un grupo educado que ha aprendido a adaptarse a las formas de vida norteamericanas sin sacrificar sus propias tradiciones religiosas e intelectuales. Es verdad que los católicos son todavía una minoría en una cultura tradicionalmente protestante; pero forman una minoría muy fuerte, mucho más fuerte y mejor organizada que bastantes mayorías católicas del Viejo Mundo.

Un tiempo, como hemos dicho, la educación superior católica de Norteamérica no tenía demasiada importancia y el principal esfuerzo de la Iglesia se concentraba en las necesidades elementales de la escuela parroquial. No ha sido hasta el siglo actual e incluso hasta la generación presente, cuando los católicos han podido dedicar su atención a la universidad, convirtiéndose de este modo en un grupo capaz de llevar su propia y distintiva contribución a la cultura norteamericana.

La naturaleza de su aportación es obvia. Porque los colegios católicos son los únicos o casi los únicos representantes de la antigua tradición de la educación cristiana en los Estados Unidos. Es cierto que el curso de la educación ha seguido siempre la orientación del pasado en sus métodos e ideas. Pero hoy día este pasado no es el pasado de los escolásticos medievales o de los humanistas del Renacimiento; es la tradición del utilitarismo y el secularismo de fines del siglo XIX lo que está reduciendo la educación moderna en una masa desintegrada de especialidades y cursos profesionales.

La función de la educación superior consiste en levantar-

se por encima de esto y proporcionar a la mente una visión unificada de las fuentes espirituales de las cuales emana la civilización occidental. Esto no cae solo bajo la responsabilidad del colegio católico: es de interés general para todas las universidades y colegios que no están bajo la autoridad del Estado; pero el colegio católico se halla en una posición excepcionalmente favorable para darse cuenta de estos propósitos, ya que está definitiva y conscientemente comprometido con la cultura y los valores cristianos.

## CAPÍTULO 8

### LA EDUCACION Y EL ESTADO

Cualquiera que examine los escritos que se han publicado sobre la educación moderna, no puede por menos de sentir un cierto abatimiento al pensar que se ha empleado un caudal tan inmenso de tiempo y trabajo con tan poco fruto aparente. Sin embargo, no debemos olvidar que detrás de esta cortina de humo de informes y manuales operan grandes fuerzas que han cambiado la vida y el pensamiento de los hombres con más eficacia que el poder arbitrario de los dictadores o la violencia de las revoluciones políticas.

Durante los últimos cien o doscientos años la humanidad ha estado sujeta a un proceso que tiende a la uniformidad y a la universalidad. Por ejemplo, existe el servicio militar universal, el sufragio universal y finalmente la educación universal. No se puede decir que ninguno de ellos haya producido los otros; pero se han influido mutuamente y es de presumir que todos sean una expresión de fuerzas similares o idénticas que operan en diferentes campos.

De estos tres ejemplos que he dado, el sufragio universal es el que se considera de ordinario más importante. Pero es menos típico que los otros porque es el menos obligatorio. En realidad, en el pasado el uso del sufragio político nunca fue universal, ni incluso en las sociedades en que todos los adultos poseían el voto. Por otra parte, el servicio militar universal ha recibido mucha menos atención de lo que merece. Es el más antiguo de los tres y tiene raíces más profundas en la historia. También es aquel en que el elemento obligatorio es más fuerte y eficaz. Sin embargo, en Inglaterra y todavía más en los Estados Unidos y en los dominios, su implantación ha sido tan tardía que todavía se considera como una medida de urgencia excepcional y no ha sido completamente asimilado por nuestra sociedad y cultura.

Queda la educación universal, que de hecho es el fenómeno más universal de los tres, ya que en la actualidad se ha extendido por todo el mundo. Además, penetra más profundamente que los otros dos, ya que se interesa directamente por la mente humana y por la formación del carácter. Asimismo, constituye una fuerza de expansión continua, porque una vez el Estado ha aceptado la plena responsabilidad de educar a toda la juventud de la nación, se ve obligado a extender su autoridad más y más hacia nuevos campos: la salud física de sus alumnos, su nutrición y los cuidados médicos, sus diversiones y el empleo del tiempo libre, y, finalmente, la salud moral y la orientación psicológica.

De este modo la educación universal implica la creación de una inmensa maquinaria de organización y control que crece en poder e influencia hasta que cubre todo el campo cultural y abraza toda clase de institución educativa desde los párvulos hasta la universidad.

He aquí cómo el movimiento moderno hacia la educación universal tiende inevitablemente a constituirse en el rival

o el sustituto de la Iglesia, que también es una institución universal y se interesa directamente por el hombre y su formación. Y no hay duda de que el progreso de la educación universal ha coincidido con la secularización de la cultura moderna y en gran parte es el responsable de ella.

En la filosofía de la Ilustración que inspiró la política educativa de la Revolución francesa y el liberalismo continental, la Iglesia y la influencia de la religión se consideraban como fuerzas de oscuridad que eran la causa de la condición atrasada de las masas. Por consiguiente, el movimiento en favor de la educación universal fue una cruzada de ilustración que era inevitablemente de espíritu anticlerical. Incluso en Inglaterra, en una fecha tan cercana como la de 1870, Joseph Chamberlaine podía declarar que «el objeto del partido liberal en Inglaterra, por todo el continente europeo y en América había sido arrancar la educación de la juventud de las manos de los sacerdotes, fuese cual fuese la comunión a que pertenecieran». Sin duda, en la práctica, la educación universal en Inglaterra, como en Alemania y muchos otros países, fue el resultado de un proceso de cooperación entre la Iglesia y el Estado, o a lo menos de un cierto *modus vivendi* entre ellos. Sin embargo, en el mejor de los casos, fue un consorcio desigual: el hecho de que la educación secular sea universal y obligatoria mientras la educación religiosa sea parcial y voluntaria, favorece inevitablemente la primera y coloca a la Iglesia en una gran desventaja en materia educativa. Esto no se debe solamente a la desproporción en riqueza y en poder de una minoría religiosa en comparación con el Estado moderno. Todavía es más importante la penetrante influencia de los esquemas y valores seculares que afectan todo el sistema de educación y hacen que la idea de una cultura religiosa integrada parezca algo anticuado y absurdo para los políticos, los publicistas y los técnicos, que son los forjadores de la opinión pública. Debe-



mos recordar, además, que el secularismo moderno no es meramente una fuerza negativa ni en educación ni en política; hoy día, como en la época de la Ilustración y de la Revolución, posee sus ideales y sus dogmas; podemos casi decir que tiene su propia religión. Uno de los exponentes más sobresalientes de este idealismo secular en la época reciente fue el profesor Dewey, cuyas ideas han tenido una profunda influencia en la educación norteamericana moderna, como he descrito en el capítulo anterior.

Ahora bien, Dewey, a pesar de su secularismo, tenía un concepto de la educación casi puramente religioso. La educación no se interesa por los valores intelectuales, sus fines no constituyen la comunicación del saber o la preparación de profesionales de las artes liberales; existe simplemente para servir a la democracia; y la democracia no es una forma de gobierno, sino una comunidad espiritual basada en «la participación de todo ser humano en la formación de los valores sociales». Así todo niño es en potencia un miembro de la iglesia democrática y la función de la educación consiste en actualizar esta condición de miembro y en ampliar su capacidad de participación. Sin duda, el saber es cosa indispensable; pero este es siempre secundario a la actividad y la actividad secundaria a la participación. La finalidad última de todo proceso es un estado de comunión espiritual en que cada individuo participa de la experiencia de la comunidad y colabora según su capacidad en la formación de «la última inteligencia colectiva», para usar la expresión de Dewey, que constituye la mente democrática.

Por consiguiente, me parece claro que este concepto de educación tiene unas características religiosas a pesar de su secularismo. Está inspirado por una fe en la democracia y en una «mística» democrática que tiene un espíritu religioso más bien que político. Palabras como «comunidad», «progreso», «vida» y «juventud», etc.; pero sobre todo, la misma

«democracia», han adquirido una suerte de carácter divino que les proporciona un poder emotivo y evocativo y las sitúa por encima de la crítica racionalista. Pero cuando se llega a la cuestión del verdadero significado y contenido de la educación no podemos dejar de preguntarnos lo que suponen estas sagradas abstracciones. Los pueblos más primitivos y bárbaros que conocemos alcanzan estos grandes fines de participación social y experiencia comunal no menos completamente con su iniciación a las ceremonias y sus bailes tribales, que cualquier teórico de la educación moderna, con sus elaborados programas en favor de la integración de la escuela con la vida y de la participación de la experiencia común.

El abuelo de la educación moderna, que era más consistente que sus sucesores, Juan Jacobo Rousseau, quizá lo hubiese aprobado, ya que él creía que la civilización, en conjunto, era un error y que sería mejor para el hombre prescindir de ella. Pero el demócrata actual tiene en general una fe más candorosa en la civilización moderna y desea aceptar la herencia cultural, rechazando en cambio el penoso proceso de disciplina social e intelectual mediante el cual esta herencia se ha adquirido y transmitido.

En esto difiere del comunista, que participa del mismo ideal de «participación» y de comunalización de la experiencia, pero que tiene una creencia definida en la necesidad de la autoridad y de la disciplina social y cuyo sistema de educación no se basa sólo en una doctrina común, sino también en una técnica psicológica que levanta la fe y la devoción.

El demócrata, por otra parte, no admite la autoridad ni en el Estado, ni en la escuela, ni en la esfera de la actividad cultural; pero cuando llega el momento de poner en duda la autoridad religiosa, el demócrata y el comunista vuelven a estar de acuerdo. Como ha señalado Sidney Hook, uno de los defensores de Dewey, la filosofía de Dewey, especialmen-

te en la educación, es el enemigo número uno de «toda doctrina que sostiene que el hombre debe tender a un fin sobrenatural, en función del cual tiene que organizar su vida terrena».

He prestado tanta atención a las opiniones de Dewey debido a la enorme influencia que ha tenido en la educación norteamericana, y, a través de ella, en las ideas educativas del lejano Oriente y otros lugares del mundo. Sin embargo, sus puntos de vista eran importantes porque manifiestan en una forma simplificada y explícita los principios que han sido aceptados sin crítica por los educadores liberales o democráticos de todos los países. El caso es que la sociedad moderna estaba comprometida inevitablemente a algo parecido tan pronto como abandonara el concepto de la educación puramente utilitario que fue característico de las reformas radicales inglesas de principios del siglo XIX. A partir de aquí, la educación universal dejó de ser considerada un medio de comunicación del saber y se transformó en un instrumento para crear una mentalidad común. En este sentido, la educación universal constituye el agente más importante de la creación de la nueva religión secular del Estado o de la comunidad nacional, que en las sociedades, tanto democráticas como totalitarias, sustituye a la antigua religión de la Iglesia como religión operante del mundo moderno.

Como es natural, yo no quisiera dar a entender que el ideal democrático es igual que el totalitario. Porque, como ya he dicho referente al comunismo, la educación totalitaria, como el resto de vida totalitario, es mucho más autoritario y es el instrumento de una exclusiva e intolerante ideología de partido. El ideal democrático de la educación es, como dice Dewey, una educación para la libertad—libertad de pensamiento tanto como libertad de acción—, y criticó las formas de educación tradicionales porque retenían el principio autoritario, tanto en las relaciones del maestro y el

alumno como porque imponían un canon absoluto de cultura que los incultos se veían obligados a aceptar y admirar.

Pero, por esta misma razón, las formas tradicionales de educación religiosa son las peores de todas, porque son las más autoritarias y las que van más allá en afirmar la existencia de verdades absolutas y de normas morales absolutas que el individuo debe adoptar. En esta circunstancia, los teóricos de la educación democráticos, como Dewey, van a una con los propagandistas anticatólicos, como Mr. Blanshard. Para éste es precisamente la actitud católica ante la educación pública la que constituye la base de su delación. No es que él se oponga a la religión como tal, porque mientras la religión se considera como algo privado que solo depende de la conciencia y de los sentimientos del individuo, es una cosa buena. Pero en el momento en que se propone crear su propia comunidad de pensamiento, separando sus adeptos de la mentalidad común de la sociedad democrática y de la escuela del Estado que es el órgano de dicha mentalidad, entonces se transforma en una fuerza antisocial que todo buen demócrata debe rechazar y condenar.

Es evidente que la cuestión de las relaciones entre la educación y el Estado, la Iglesia, la comunidad y la cultura es algo tan enmarañado e implícito en los problemas fundamentales que no se pueden evitar por mucho que nos empeñemos. Ni la secularización ni el cristianismo implican necesariamente persecución. Pero ambos pueden llegar a ser intolerantes, y tanto si son tolerantes como intolerantes son inevitablemente irreconciliables en todos los campos. Por un lado tenemos el concepto secular de que el Estado es la comunidad universal y la Iglesia una asociación limitada de grupos de individuos que tienden a ciertos fines. Por el otro tenemos el concepto cristiano de que la Iglesia es la comunidad universal y el Estado una asociación limi-

tada que tiende a ciertos fines. El filósofo y el teólogo pueden decir que ambas son sociedades perfectas con derechos propios y esferas de acción propias y autónomas. Pero esto sólo es verdad jurídicamente, no psicológica o moralmente. La Iglesia es socialmente incompleta, a menos que exista tanto una sociedad cristiana como una congregación eclesiástica, y el Estado es moralmente incompleto sin ningún lazo espiritual, aparte de la Ley y el poder de la espada. A partir de la pérdida de un contacto vivo con la fe histórica de la Cristiandad, la sociedad moderna, ha tratado siempre de encontrar este lazo, bien en el ideal democrático de una sociedad natural y su voluntad general, bien en el culto nacionalista de una comunidad histórica y racial, o en la fe comunista en la misión revolucionaria del proletariado. En cada uno de los casos lo que encontramos es un sustituto de la religión o una antirreligión que trasciende los límites jurídicos del Estado político y crea una especie de Iglesia secular.

Es verdad que este desarrollo ha sido casi por completo un desarrollo continental que encuentra sus expresiones características en la democracia revolucionaria francesa, el nacionalismo alemán y el comunismo ruso. Inglaterra y Norteamérica, por otra parte, han seguido siempre una diferente tradición, y sus doctrinas políticas del pasado se han basado en el viejo concepto de un Estado limitado que se confina a sí mismo a ciertas actividades específicas y deja la mayor parte de la vida abierta a la libre actividad de los individuos y de las organizaciones independientes. Ahora bien, en la práctica, este concepto anglosajón del Estado limitado estuvo estrechamente relacionado con un concepto sectario de la Iglesia. La religión era activa e influyente, pero no estaba unida. El problema dominante no era la Iglesia y el Estado, sino la Iglesia y la secta, o el Estado, la Iglesia y la secta, de forma que en Inglaterra la secularización for-

mal del Estado no fue debida a ningún ataque anticlerical contra la creencia religiosa, sino a la obra de piadosos inconformistas que estaban interesados ante todo en defender sus propias libertades y privilegios religiosos.

Todo esto ha tenido una influencia inmensa en la historia de la educación inglesa. Porque la educación es una clase de actividad que tradicionalmente queda al margen de la incumbencia del Estado limitado. El hecho de que la educación pública, lo mismo que las universidades y los grandes internados, fuera anglicana, suponía una herencia del pasado católico, y no dependía de las leyes de educación ni de la política gubernamental, sino de estatutos fundacionales de las mismas instituciones educativas, que eran corporaciones autónomas, a menudo muy celosas de cualquier interferencia del Parlamento o del Gobierno.

Cuando se introdujo la educación elemental en el siglo XIX, se consideró como incumbencia de la Iglesia anglicana y las demás sectas: una especie de extensión del antiguo sistema de catequesis y de la escuela parroquial de los domingos. Incluso un movimiento independiente como el de las escuelas benéficas de Shaftesbury<sup>1</sup>, que no pertenecía a ninguna comunión religiosa, fue esencialmente religioso y antigubernamental en espíritu, y opuesto a toda clase de autoridad del Estado.

Por consiguiente, tanto en Inglaterra como en los Estados Unidos, la victoria de la educación secular se ha debido sobre todo a las fricciones y celos entre las distintas sectas, y no a ninguna consciente hostilidad hacia la religión misma. Pero, al mismo tiempo, el conjunto total de relaciones entre el Estado y la comunidad ha ido cambiando, debido a la creciente responsabilidad del Estado por el bienestar social e individual y por su creciente dominio de la vida

<sup>1</sup> Las llamadas "ragged schools", que eran escuelas voluntarias para niños desamparados. (N. del T.)

económica. El concepto continental del Estado, como una comunidad que lo abarca todo, una especie de iglesia secular, ha entrado, por decirlo así, por la puerta trasera y ha ido destruyendo gradual e inevitablemente el concepto tradicional del Estado limitado, reduciendo drásticamente la esfera de acción de las organizaciones apolíticas en la educación y en la vida social de un modo general. En algunos aspectos, los ingleses y los norteamericanos estamos peor que las naciones de la Europa continental, ya que en nuestras tradiciones no hay lugar para la idea de un concordato, es decir, una especie de tratado entre la Iglesia y el Estado considerados como dos sociedades autónomas.

En los Estados Unidos sobre todo, el principio de separación absoluta entre la Iglesia y el Estado se ha llevado tan lejos que implica el hecho de rehusar el reconocimiento de la Iglesia como entidad corporativa, de forma que cualquier cosa parecida a un concordato sería considerada como una violación de la constitución. De un modo semejante, en el dominio de la educación pública, el principio de separación entre la Iglesia y el Estado se interpreta ahora tan rigurosamente que prohíbe toda clase de enseñanza cristiana positiva en la escuela, con el resultado de que el sistema de educación favorece inevitablemente a las minorías paganas secularistas contra los elementos cristianos y judíos, que probablemente representan la mayoría de la población.

Esto conduce por una parte, a propagar esta especie de sustituto de la religión, que ya he descrito como la fe establecida del estado democrático; y, por otra, a la desvalorización de la religión tradicional como algo no esencial, no vital, excepcional y quizá incluso no social.

Sin duda existen algunos protestantes norteamericanos que están tan convencidos de los valores morales del estilo de vida democrático que tienden a identificar el sustitutivo de la religión democrática con su propia—algo indefinida—

tradición cristiana. Uno de estos teóricos de la educación protestante afirma que «llamar a la educación pública una educación sin Dios supone una invencible ignorancia, infinitos prejuicios y una completa incomprensión de lo que es la religión», ya que «la escuela pública significa, de una manera más distintiva que la Iglesia misma, la fe de todo el pueblo»<sup>1</sup>. No supongo que estas manifestaciones representen la opinión protestante ortodoxa. Indiscutiblemente serían rechazadas por todos los católicos. Sin embargo, ni incluso los católicos están inmunes de la influencia del secularismo que se va infiltrando. Esta influencia se muestra en dos direcciones opuestas. Mientras los católicos conservan sus propias escuelas y universidades, con grandes esfuerzos y sacrificios, se ven obligados a dedicar tantas energías a la labor meramente material o técnica para mantener su sistema que la calidad de su enseñanza se resiente. Se interesan más por la necesidad utilitaria de los resultados prácticos, de acuerdo con los niveles de competencia impuestos por el Estado o por el sistema de educación secular, que por los problemas esenciales de la transmisión de la cultura católica. Y, en segundo lugar, la fuerza y la penetración de la cultura secular obliga a los cristianos, católicos y protestantes, a aceptar la solución sectaria, que se aviene a la secularización de la cultura y de la vida social y se esfuerza para compensarlo en mantener una fórmula estricta de prácticas religiosas dentro del coto cerrado del conventículo y del hogar.

El ejemplo más notable de este sistema, aplicado con rígida consistencia en un período de muchos siglos, se puede observar en la vida de la comunidad judía de los ghettos de la Europa central y oriental. Pero, después de todo, el ghetto era una solución impuesta desde el exterior, y jamás

<sup>1</sup> C. H. MOEHLMAN, *Escuela e Iglesia: Formas de vida americanas*, Nueva York, Harper, 1944.

hubiese existido sin un cierto ambiente de persecución activa y un cierto elemento de prejuicio racial y de conciencia nacional. Cuando estos factores existen entre los cristianos, como, por ejemplo, en el caso de la inmigración en masa de los irlandeses hacia la Gran Bretaña o los Estados Unidos a mediados del siglo XIX, tenemos algo parecido a la formación de un ghetto cristiano, en el que una minoría, inspirada por un intenso patriotismo religioso, vive su propia vida espiritual bajo la superficie de una cultura hostil dominante.

Pero en el Estado secular moderno ya no queda lugar para el ghetto. Tanto su tolerancia como su intolerancia son hostiles a la existencia de cualquiera de estos mundos cerrados. Bajo las condiciones modernas, la solución sectaria significa simplemente que la minoría religiosa abdica sus derechos a influir en la cultura de la comunidad. Y el intento de utilizar la educación religiosa para reforzar el rígido nivel de la práctica religiosa en medio de una cultura secular sólo ocasiona el aumento del problema de las deserciones. Así, nos encontramos en una situación en que los católicos que practican y entienden su religión constituyen la minoría de una minoría, mientras la mayoría de la población la constituyen gentes que no son ni plenamente cristianos ni conscientemente ateos, sino católicos no practicantes, medio cristianos, y personas de buena intención que carecen de todo conocimiento religioso positivo.

He aquí por qué no es suficiente que los católicos limiten sus esfuerzos a la educación de la minoría católica. Si quieren conservar la educación católica en una sociedad secularizada, tienen que hacer algo en el campo de la educación no católica. El futuro de la civilización depende de la suerte de la mayoría, y mientras no se haga nada para contrarrestar la tendencia actual de la educación, la mente de las

masas se apartará cada vez más de la tradición de la cultura cristiana.

Pero esto no es inevitable. Y no hubiera ocurrido nunca si los cristianos no se hubiesen dejado absorber tanto por sus conflictos internos como para adoptar una actitud defensiva y negativa hacia el problema de la educación nacional en conjunto. En Inglaterra por lo menos no ha habido ninguna época en que la política educativa pública haya sido activa o conscientemente anticristiana. En realidad, algunos de los principales representantes del Consejo de Educación, como Matthew Arnold, estaban más plenamente atentos a los peligros de la secularización y a la importancia cultural de la educación religiosa que los mismos dirigentes religiosos.

Naturalmente, la situación ha empeorado considerablemente desde la época de Arnold, especialmente en los estudios superiores. La teología, que un tiempo dominó la Universidad, ha sido actualmente desplazada del centro hacia la periferia y se ha convertido en una especialización entre un creciente número de especializaciones, mientras que los estudios teológicos, considerados como parte integral del plan general de educación que todavía sobrevivían en vestigios antes de la primera Guerra Mundial, han desaparecido por completo. No quiero decir que sea posible, ni acaso deseable, restaurarlos. Lo que sí creo firmemente es que ha llegado el momento de considerar las posibilidades de incorporar el estudio de la cultura cristiana, como una realidad histórica objetiva, en el plan de estudios universitarios.

Hasta que el hombre adquiere un cierto conocimiento de otra cultura no puede decir que esté educado, ya que su visión está tan condicionada por su propio ambiente social que no se da cuenta de sus limitaciones. Es provinciano en el tiempo, si no en el espacio, y tiende casi inevitablemente a aceptar los modelos y valores de su propia sociedad como

algo absoluto. La ampliación del horizonte intelectual mediante la iniciación a un mundo cultural diferente fue el aspecto más valioso de la educación clásica.

El estudio de la cultura cristiana creo que proporcionaría una alternativa verdaderamente eficaz. Iniciaría al estudiante en un mundo desconocido, o medio conocido en el mejor de los casos, y al mismo tiempo daría profundidad a su conocimiento de la cultura moderna, demostrando su relación genética con la cultura del pasado. Nadie niega la existencia de una literatura, de una filosofía y de un orden institucional cristianos; pero en la actualidad no se estudian como parte de un conjunto orgánico. Sin embargo, sin este estudio integrado es imposible comprender apenas el desarrollo de la literatura vernácula moderna.

Pero ¿hasta qué punto afecta esto a la educación cristiana? Es evidente que el estudio académico de la cultura cristiana como un fenómeno histórico no es un sustitutivo de la educación religiosa en el sentido ordinario. No obstante, puede ayudar a apartar el prejuicio preliminar que existe contra la visión cristiana de la vida, que desempeña un papel tan importante en la secularización de la cultura. El hecho es que la mayoría de las personas educadas no sólo ignoran la teología cristiana, sino que no son menos ignorantes de la filosofía, la historia, la literatura y la cultura cristianas en general. Y no se avergüenzan de su ignorancia porque el cristianismo se ha convertido en una de estas cosas de que la gente educada no habla. Este es un prejuicio muy reciente que apareció entre los medios educados y se ha extendido gradualmente hacia los niveles superior e inferior. No existía entre las personas civilizadas del siglo XIX, cualesquiera que fueran sus creencias personales. Hombres como lord Melbourne y Macaulay podían hablar tan inteligentemente de cuestiones religiosas como Gladstone y Acton. No fue hasta el mismo final del siglo XIX cuando el cristia-

nismo dejó de ser respetable intelectualmente, y eso no sólo se debió a la secularización de la cultura, sino también al descenso general del nivel cultural que caracterizó la época.

Hoy día existen indicios de una mejora en este punto. La religión ha vuelto al campo de la poesía y de la novela, y vuelve a haber un interés civilizado en la discusión religiosa. Pero esto no puede ir muy lejos, a menos que la religión se lleve al campo de la educación superior, lo cual sólo puede alcanzarse proporcionando al estudio sistemático de la cultura cristiana un lugar reconocido en los estudios universitarios.

Una reforma de esta clase en el nivel de los estudios superiores, penetraría inevitablemente en los estratos inferiores de la educación primaria y secundaria y pasaría por grados a afectar el tono general de la educación pública. Es indudablemente difícil mejorar la situación de las escuelas si los maestros no tienen conocimiento de la cultura cristiana y si el modelo establecido por la Universidad es un modelo secular. No obstante, son las universidades y los demás centros de educación superior los que tienen que dar el primer paso; y si lo hacen, es evidente que encontrarán mucho apoyo en todas partes, y que su iniciación al estudio de la cultura cristiana será fructífero en resultados.

## SEGUNDA PARTE

# SITUACION DE LA EDUCACION CRISTIANA EN EL MUNDO MODERNO

## CAPÍTULO 9

### EL ESTUDIO DE LA CULTURA OCCIDENTAL

Uno de los principales defectos de la educación moderna ha sido su fracaso en encontrar un método adecuado para el estudio de nuestra propia civilización. La vieja educación humanista enseñaba todo lo que sabía de la civilización de la Grecia y la Roma antiguas, y poco más. En el siglo XIX, este ideal aristocrático y humanista fue sustituido gradualmente por el utilitarismo democrático de la educación estatal obligatoria por un lado, y, por el otro, por el ideal de la especialización científica.

El fruto ha sido una anarquía intelectual imperfectamente dominada por los crudos métodos del sistema de exámenes y de la recompensa por los resultados. La mentalidad del estudiante se encuentra abrumada y desconcertada por el volumen de los nuevos saberes, que se van acumulando debido a la labor de los especialistas, mientras que la necesidad de utilizar una educación como peldaño de una carrera provechosa les deja poco tiempo para detener-

se a pensar. Lo mismo le ocurre al profesor, que se ha convertido en una especie de funcionario atado a una rutina sobre la cual no tiene demasiado dominio.

Ahora bien, la antigua educación humanista, con todas sus limitaciones y faltas, poseía algo que la educación moderna ha perdido. Poseía una forma inteligible, debido al hecho de que la cultura clásica que estudiaba se veía en conjunto, no solo en sus manifestaciones literarias, sino también en su estructura social y su desarrollo histórico. La educación moderna ha carecido de esta unidad formal porque jamás ha intentado estudiar la civilización moderna con el cuidado y la seriedad que la educación humanista dedicó a la cultura clásica. Por consiguiente, el fondo común de la cultura humanista se ha perdido, y la educación moderna encuentra su finalidad en una competencia de especialismos.

Ha sido en Norteamérica en donde esta tendencia centrífuga de la educación moderna manifiesta su desarrollo más extremo, y es aquí en donde se hacen actualmente esfuerzos para descubrir un remedio para la enfermedad. Los ejemplos típicos de este movimiento se encuentran en la *Introducción al estudio de la civilización occidental* de Columbia, el curso semejante de Princeton, y el programa de *Grandes libros* de Annapolis<sup>1</sup>. También se podría mencionar la proposición del doctor A. E. Bestor para el estudio de la civilización americana como base de una educación liberal, contenida en el capítulo final de su libro *Erales de la educación* (1953). Todos los programas se interesan, de uno u otro modo, por el estudio de la cultura occidental como una unidad inteligible. Aceptan la situación presente de los estudios profesionales y de las múltiples especializa-

<sup>1</sup> Aquí se alude al interés que sienten actualmente algunos norteamericanos de entroncar con la tradición cultural europea. (N. del T.)

ciones, y se proponen corregir estas tendencias centrífugas ofreciendo a los estudiantes un fondo cultural común y la conciencia de que existe un mundo de pensamiento y una actividad cultural que incluye y trasciende todo estudio especializado.

Aunque los cursos se dedican globalmente a la civilización occidental, la mayor parte del material moderno que se utiliza lo proporcionan sobre todo cinco países: Inglaterra, Estados Unidos, Francia, Alemania e Italia. Sin embargo, aunque otra forma de distribución pudiera haber hecho mayor justicia a la aportación que otras naciones han hecho a la cultura europea, ello no habría alterado demasiado el carácter general del conjunto. Porque las principales vías de la civilización occidental están tan estrechamente entrelazadas que todas ellas quedan representadas en sus distintas partes.

Esta unidad orgánica de la cultura occidental es tan compacta que incluso los modernos desarrollos de un nacionalismo extremado no han podido crear ninguna verdadera autarquía cultural y espiritual. En verdad, si van más allá de cierto punto, en esta dirección pueden resultar fatales para la existencia de la cultura nacional misma, como ha demostrado el catastrófico desarrollo del nacional-socialismo en Alemania. Todos los grandes movimientos de la historia de la civilización occidental, desde los tiempos carolingios hasta el siglo XIX, han sido movimientos internacionales que debieron su existencia y su desarrollo a la cooperación de muchos pueblos diferentes.

El Estado nacional unitario, que ha desempeñado un papel tan importante en la historia moderna, no hay duda de que es una institución característicamente europea. No obstante, representa sólo un aspecto de la civilización occidental; queda todavía del otro lado una tradición más antigua de cooperación entre ciudades, instituciones e individuos.



Esto existía antes que se hubiese pensado en el Estado unitario, y sobrevive aun en cuanto la tradición de la religión y la ciencia europeas conservan su vitalidad. Las relaciones sostenidas entre el Mediterráneo y el Norte o entre la Europa atlántica y la central jamás fueron puramente económicas o políticas; también significaron un intercambio de conocimientos e ideas y una influencia de instituciones sociales y formas artísticas y literarias. El concepto de una comunidad de cultura occidental no es una idea nueva. Siempre se ha aceptado, en una u otra forma, como un hecho de experiencia diaria y un axioma de pensamiento histórico.

Sin duda ha habido grandes diferencias de opinión respecto de la naturaleza de esta comunidad, y esto no es de sorprender, ya que, cualquiera que sea su naturaleza, la unidad de la civilización occidental no es una cosa sencilla. En contraste con la simplicidad monolítica de las grandes culturas orientales, la civilización de Occidente es como una catedral gótica, un mecanismo complejo de presiones en conflicto que alcanza su unidad mediante el equilibrio dinámico del empuje y el contraempuje.

Las dos grandes tradiciones que han contribuido más al desarrollo de la cultura occidental—la herencia de la cultura clásica y la religión cristiana—han producido siempre una interna tensión en el espíritu de nuestra cultura que se muestra en el conflicto de los ideales extremos del ascetismo sobrenatural y el humanismo secular. Sin embargo, la coexistencia de ambos elementos ha sido una condición esencial del desarrollo occidental que ha inspirado todos los grandes triunfos de nuestra cultura. Pero existe también un tercer elemento, que no se ha tomado en consideración, o se ha aceptado sin más en el pasado y que no ha adquirido conciencia plena y expresión intelectual hasta los últimos doscientos años.

Este tercer elemento es la tradición autóctona de los pro-

prios pueblos occidentales, como algo distinto de lo que recibieron de sus mentores y maestros: la herencia originaria del hombre occidental, que deriva de un remoto pasado prehistórico, que está arraigado en el suelo de Europa y que encuentra expresión en sus lenguas, si no en su literatura. Este es el factor que ha sido acentuado a menudo en formas unilaterales y exageradas por el moderno culto del nacionalismo, un movimiento que ha resucitado lenguas olvidadas y ha vuelto a crear naciones sumergidas. No ha cambiado solamente el mapa de Europa, sino que ha tenido un efecto revolucionario sobre la educación y la literatura europeas.

Aun cuando consideremos el nacionalismo moderno como algo subversivo contra la unidad de la cultura occidental y aceptemos la frase del gran poeta austríaco, «el camino de la cultura moderna va desde la humanidad a la bestialidad a través de la nacionalidad»<sup>1</sup>, debemos admitir todavía su importancia como producto característico del desarrollo occidental y un factor vital en la historia moderna. Por otra parte, su importancia no se limita sólo a Europa, ya que ha dado pruebas de su capacidad de adaptación y transmisión a pueblos no europeos y se ha convertido en un movimiento mundial que amenaza destruir la hegemonía de la civilización de Occidente.

El credo de la Ilustración consistía en que la civilización occidental estaba destinada a expansionarse mediante la influencia progresiva de la ciencia, del comercio y de los ideales humanitarios, hasta que se convirtiese en una verdadera civilización mundial, de modo que en un futuro lejano nuestros descendientes podrían confiar en ver «el Parlamento del Hombre, la Federación del mundo». Este es un ideal noble, que aún hoy no carece de autoridad en los elementos ilustrados de la democracia occidental. Pero aunque hemos

<sup>1</sup> Se refiere a FRANZ GRILLPARZER (1791-1872). (*N. del T.*)

logrado el parlamento del hombre y la federación del mundo en forma de Naciones Unidas, no poseemos una civilización mundial, y aun la propia existencia de la civilización occidental está en litigio.

El idealismo sublimado de la Ilustración, el espíritu de la Sociedad de Naciones y de la Carta de las Naciones Unidas no han resultado suficientemente fuertes para dominar el agresivo dinamismo de los nacionalismos. El nuevo estilo de política que vimos en el fascismo y vemos hoy día en el comunismo constituye una técnica de violencia organizada que puede estar dirigida por una fría y realista voluntad de poder, pero que debe su impulso a las fuerzas ciegas y subconscientes de la agresividad racial y el resentimiento social.

Sin duda la civilización occidental se ha visto en el pasado atormentada por multitud de revoluciones, y los elementos nacionales de nuestra cultura, aun cuando no se tenían en cuenta, siempre proporcionaron un inconsciente impulso pasional y una agresiva actitud de afirmación. Pero estos elementos se mantuvieron en orden en el pasado debido a los vínculos espirituales comunes y a la disciplina de una objetiva tradición intelectual. En realidad, la historia de la cultura occidental ha sido la historia de la «civilización» progresiva de la energía bárbara del hombre occidental y de la subordinación progresiva de la naturaleza a los fines humanos bajo la doble influencia de la ética cristiana y la razón científica. Sobre todo, ninguna otra cultura del mundo ha dedicado tanta atención al problema del poder político y a los principios morales de la acción política como la de Occidente. Ello ha sido debatido durante siglos por Dante y Santo Tomás, Maquiavelo y Bodin, Hobbes y Harrington, Locke y Burke, Montesquieu y Rousseau, Hegel y Mill, De Maistre y Proudhon.

Esta libertad política, en el plano más elevado, es algo que la civilización occidental tiene de común con la de la

Antigüedad clásica, pero con ninguna otra. Presupone la existencia de una masa internacional de opinión educada que no es hija del Estado y que se siente libre para discutir los últimos principios sociales y políticos en una atmósfera de relativa imparcialidad. Pero el nacionalismo moderno no da lugar a la imparcialidad científica. Coge todo lo que puede del tesoro común de la cultura europea y desecha con hostilidad y desprecio todo lo que no puede reclamar como suyo. Divide la república de las letras con una guerra civil de propaganda rival que es tan despiadada y poco escrupulosa como lo ha sido siempre cualquier guerra civil. Al mismo tiempo, el Estado se ha provisto de las nuevas armas de la guerra psicológica, sugestión y desintegración de masas, que amenaza a la humanidad con una tiranía espiritual más formidable de lo que jamás se ha conocido en el mundo hasta nuestros días.

Estas tendencias son tan fatales para la unidad de la civilización occidental como para la creación de un orden mundial internacional, como el que se ha vislumbrado en las cartas de la Sociedad de las Naciones y de las Naciones Unidas. Por consiguiente, el conflicto no está entre Europa y las demás culturas mundiales. Es una enfermedad común a la civilización moderna en todas sus formas y en todos los continentes. Pero no hay duda de que donde la crisis se presenta en su forma más aguda es en Europa, en la que más de veinte Estados nacionales, incluyendo algunas de las potencias militares e industriales más desarrolladas del mundo, se apretujan en un espacio más pequeño que el de los Estados Unidos. En estas condiciones, todas las guerras europeas revisten las características de una guerra civil, y la creación de un orden internacional ya no es el sueño de los idealistas políticos, sino que ha venido a ser una necesidad práctica sin la cual Europa no puede confiar en sobrevivir.

El gran problema del siglo actual está en si la civiliza-

ción occidental es suficientemente fuerte para crear un orden mundial basado en los principios del derecho internacional y en la libertad personal, que son los frutos de toda la tradición de su pensamiento político, o en si somos testigos del nacimiento de una serie de gigantescos Estados masa continentales que organizarán el mundo en un escaso número de zonas de poder exclusivas y antagónicas.

En el momento presente las perspectivas de realización de la segunda alternativa son mucho de temer, y Europa se encuentra tan disgregada debido a las guerras y a los conflictos políticos que ha perdido su antigua posición en la dirección cultural. Sin embargo, sería impreciso juzgar la situación de acuerdo con el balance actual de los recursos materiales. La fuerza de la civilización occidental es más grande que los recursos económicos y militares de los Estados. Una de las mayores potencias mundiales no europeas, los Estados Unidos, está tan profundamente impregnada de las tradiciones y los ideales occidentales que no puede admitir la completa desintegración de Europa sin poner en peligro su propia existencia cultural.

Cualquiera que sea el futuro político de Europa, y por oscuras que sean sus perspectivas económicas, Europa retiene su posición histórica como fuente de la civilización occidental, y esto está destinado necesariamente a influir en el futuro como influyó en el pasado. Porque no estamos lejos de la verdad cuando decimos que la civilización moderna es la civilización occidental, ya que existen muy pocas fuerzas vivas y en movimiento en el mundo moderno que no se hayan desarrollado o transformado por su influencia.

Por consiguiente, es tan importante como siempre entender la naturaleza de la civilización occidental y cómo fue que este grupo de Estados europeos, relativamente pequeño, vino a transformar el resto del mundo y a cambiar el curso entero de la historia humana. He aquí porqué un estudio

sistemático de esta civilización se ha convertido en una parte necesaria de la educación, no solo en Europa misma, sino aún más en los países no europeos que todavía pertenecen a la tradición de dicha civilización. También es necesario en las sociedades orientales que política y económicamente se están independizando del imperialismo occidental, pero que todavía no han encontrado una síntesis entre sus culturas tradicionales y las nuevas ideas y formas de vida que han incorporado de Occidente.

Aun cuando resulten una ilusión los intentos que Occidente está realizando para crear un orden mundial internacional para la salvaguardia de la paz y la libertad, y el mundo descienda en un anochecer de barbarie y empiece una nueva era de oscuridad, esta labor queda, cuando menos, en pie.

Porque incluso en los siglos de oscuridad que siguieron a la caída del Imperio romano no se rompió enteramente la continuidad de la cultura, debido al hecho de que los monjes y los escolares, que fueron los educadores de los bárbaros cristianizados, habían conservado y transmitido un conocimiento elemental de la civilización clásica.

Indudablemente, la cultura del mundo antiguo era más fácilmente transmisible que la nuestra porque era infinitamente más simple y tenía detrás de sí las fuertes tradiciones unitarias del Imperio romano y la Iglesia cristiana. Sin embargo, nuestra compleja y polifacética civilización no deja de tener forma. Posee una tradición intelectual que puede ser formulada y transmitida en no menor grado que la de la cultura clásica. El mayor problema de la civilización moderna consiste en la forma en que esto pueda realizarse más perfectamente, y todavía estamos lejos de encontrar una solución. En algunos puntos puede ser más fácil abordar el problema en América que en Europa, no solo porque el Nuevo Mundo puede ver la obra europea en perspectiva, sino porque desde América es más fácil entender la relación que

existe entre la historia de los Estados Unidos y la de Europa como un todo. En Europa no ocurre así. El estudiante empieza con una tradición nacional particular, y después se encuentra envuelto en el estudio de la complicada gama de tradiciones nacionales en conflicto antes de haberse dado cuenta plenamente de la existencia o de la naturaleza de la civilización europea como un conjunto orgánico.

En los Estados Unidos, sin embargo, existe un acuerdo general, hoy día, de que la nacionalidad proporciona una base demasiado estrecha para el estudio histórico y, por consiguiente, hay una tendencia general a buscar alguna alternativa más amplia. Pero ¿cuál es esta alternativa? La historia universal o el estudio de la civilización en general es un estudio demasiado vasto para ser emprendido, incluso superficialmente, en dos o tres cursos. Si nos dejamos llevar por la idea del doctor Toynbee de que la verdadera unidad histórica es la civilización, entonces la civilización occidental debe ser evidentemente la materia de nuestro estudio. Pero dicha civilización, como el propio doctor Toynbee ha demostrado, es inseparable de la civilización cristiana, y esta última es la unidad más fundamental e inteligible. El estudio de la cultura cristiana, en sus distintas formas, nos lleva a entender la civilización occidental de dentro afuera; mientras que es mucho más difícil conseguir un estudio unitario, si empezamos con la centrifuga multiplicidad de la civilización occidental y nos proponemos descubrir su principio de unidad yendo de fuera a dentro. En cambio, si empezamos por el estudio de la cultura cristiana, descubriremos inmediatamente el origen de los valores morales de la cultura occidental como fuentes de las tradiciones intelectuales que han determinado el curso de la educación de Occidente.

Porque, como he escrito en otro libro: «La actividad de la mente occidental, que se manifiesta tanto en la invención científica y técnica como en los descubrimientos geográficos,

no fue la herencia natural de un tipo biológico particular; fue el resultado de un lento proceso de educación que cambió gradualmente la orientación del pensamiento humano y ensanchó las posibilidades de la acción social. En este proceso, el factor vital no fue el poder agresivo de los conquistadores y los capitalistas, sino el aumento de capacidad de la inteligencia humana y el desarrollo de nuevos tipos de genio creador y de habilidad»<sup>1</sup>.

<sup>1</sup> *La religión y el despertar de la cultura occidental*, 1950, pág. 10.

## CAPÍTULO 10

## NECESIDAD DEL ESTUDIO DE LA CULTURA CRISTIANA

A primera vista puede parecer sorprendente que exista ninguna necesidad de discutir sobre el estudio de la cultura cristiana, cuando menos entre los teóricos de la educación católicos, porque uno se inclina a pensar que esta cuestión se había solucionado hace años sin que hubiera ya lugar para ninguna diferencia de opinión. Pero en realidad no es este el caso, ni mucho menos, y cuanto más uno se adentra en este asunto, más se asombra de la vaguedad e incertidumbre que existe entre la opinión culta sobre esta materia y de la falta de doctrina o política educativa aceptada.

Sin duda la situación existente entre todos los países de habla inglesa difiere esencialmente de la de la Europa católica, en donde la Iglesia, o bien conserva una posición privilegiada en materia de educación, o, como es más frecuente, se ha visto obligada a resistir la presión hostil del régimen anticlerical o «laico». Los católicos de los países de habla inglesa, tanto en Inglaterra como en América y Aus-

tralia, no han tenido la necesidad de enfrentarse con el tipo continental de anticlericalismo político; pero, por otra parte, no han tenido ninguna posición privilegiada ni han poseído instituciones de educación públicamente establecidas. Han tenido que constituir su sistema educativo total de abajo arriba con sus escasos recursos. Y así, el principal problema de la educación católica en dichos países ha sido el de la escuela primaria, el de cómo asegurar a sus hijos un mínimo necesario de instrucción religiosa.

La urgencia de este problema ha relegado a un segundo plano todos los problemas de educación superior. Los católicos han pensado que si pueden salvar sus escuelas, las universidades se sostendrán por su cuenta. Y, en realidad, hasta cierto punto, ha sido así. Los católicos han logrado adaptarse bastante bien a los sistemas de educación superior ingleses y norteamericanos. Sin embargo, ha sido una cuestión de adaptación a un sistema externo y ha habido poca oportunidad para decidir cuál debería ser la naturaleza de la educación superior o para crear su propio plan de estudios.

Todo esto es relativamente sencillo. Pero es mucho más difícil explicar la situación en el pasado, cuando la Iglesia dominaba todo el sistema de educación—escuelas, colegios y universidades—y determinaba la orientación completa de los estudios superiores. En realidad, uno supondría que el estudio de la doctrina cristiana hubiera formado la base de los estudios superiores y que se habrían echado los cimientos de una tradición educativa que hubieran dominado para siempre la educación cristiana. Pero lo que ocurrió, de hecho, es que durante siglos la educación superior ha estado tan identificada con el estudio de una cultura histórica particular—la de la Grecia y la Roma antiguas—que no quedaba lugar para nada más. Incluso el estudio de nuestra cultura nacional particular, que incluyera su historia y su literatura, no obtuvo reconocimiento pleno hasta el siglo XIX, mientras el

concepto de cultura cristiana como materia de estudio no se ha reconocido jamás.

El gran obstáculo para este estudio no han sido los prejuicios religiosos o secularistas, sino los estrictamente culturales. Los orígenes del problema se hallan en la idealización de la antigüedad clásica llevada a cabo por los sabios humanistas y por los artistas de los siglos xv y xvi. Y de este concepto se derivó la idea de que el período comprendido entre la caída de Roma y el Renacimiento no ofrecía al historiador, como dice Voltaire, más que «la perspectiva yerma de mil años de estupidez y barbarie». Esta fue la «edad media», en el sentido originario de la palabra: es decir, una especie de vacío cultural entre dos edades triunfales que, según la misma cita, «reivindican la grandeza del espíritu humano».

Esta visión, que prescinde necesariamente de los frutos e incluso de la existencia de la cultura cristiana, pasó casi inalterada desde el Renacimiento hasta la Ilustración del siglo xviii, y desde ésta a las ideologías secularistas modernas. Y aunque hoy día toda persona culta reconoce que esto se basa en una visión de la historia completamente errónea y, en gran parte, en una completa ignorancia de la historia, todavía continúa ejerciendo una influencia inmensa, tanto consciente como inconscientemente, en la educación moderna y en nuestra actitud respecto al pasado.

Es necesario, por consiguiente, que los educadores hagan un esfuerzo positivo para liberar el espíritu de este viejo error y para conceder al estudio de la cultura cristiana el lugar que merece en la educación moderna. No podemos dejar esta labor solo a los medievalistas, porque hasta cierto punto ellos mismos se encuentran atados al error por las limitaciones de su especialización. Cultura cristiana y cultura medieval no son la misma cosa. Aquella existió antes de que empezara la Edad Media y continuó existiendo

después de que hubiera terminado. No podemos entender la cultura medieval a menos que estudiemos sus cimientos en la época de los padres de la Iglesia y el Imperio cristiano, y no podemos entender las literaturas vernáculas clásicas de la Europa posrenacentista a menos que estudiemos sus raíces en la cultura medieval. Ni incluso el mismo Renacimiento, como Conrad Burdach y E. R. Curtius han demostrado, es inteligible, a no ser que se estudie como parte de un movimiento que tuvo sus orígenes dentro de la Edad Media.

Además, parece llegado el momento de adoptar una nueva actitud frente al asunto, ya que nuestro sistema educativo—y no solamente en un país, sino en todo el mundo occidental—está atravesando un período de cambio rápido y fundamental. El viejo dominio del humanismo clásico se ha desvanecido, y nada ha venido a ocupar su lugar, aparte las especialidades científicas, que no proporcionan una educación intelectual completa y tienden más bien a desintegrarse en tecnologías. Todos los educadores reconocen que esto es insatisfactorio. Un especialista científico o un tecnólogo no es una persona culta, ya que tiende a transformarse simplemente en un instrumento del industrial o del burócrata, un trabajador hormiga de una sociedad de insectos, y lo mismo ocurre con el especialista literario, aunque su función social es menos obvia.

Pero ni incluso los totalitarios aceptan esta solución; al contrario, insisten firmemente en la importancia del elemento cultural de la educación, tanto si su ideal de cultura es nacionalista y racial, como ocurrió con los nazis, o si es cosmopolita y proletario, como es el caso de los comunistas. Sin duda, desde nuestro punto de vista, esta cultura totalitaria significa el adoctrinamiento obligatorio del científico y del trabajador en una misma estrecha ideología de partido; pero, cuando menos, proporciona un remedio sen-

cillo para los efectos desintegradores de la especialización moderna y un motivo unificador a todo el sistema educativo.

¡Quiera Dios que no se nos ocurra solucionar nuestros problemas educativos en este sentido, imponiendo al profesor y al científico una obligada ideología política! Pero no podemos evitar este mal cruzándonos de brazos y permitiendo que la educación superior degenera en un caos de especialidades en competencia que no ofrecen al estudiante ninguna orientación, aparte de la urgente necesidad práctica de encontrar un empleo y ganarse la vida tan pronto como haya terminado su carrera. Esta combinación de utilitarismo y especialización no es sólo fatal para la idea de una educación liberal, sino que también es una de las principales causas de la desintegración intelectual de la cultura occidental moderna bajo el miedo agresivo del nacionalismo totalitario y comunista.

Alguna educación cultural es necesaria si la cultura occidental tiene que sobrevivir; pero ya no podemos confiar exclusivamente en la disciplina tradicional del humanismo clásico, aunque esta es la fuente de todo lo mejor de la tradición del liberalismo y de la ciencia occidentales. Porque no podemos prescindir de las realidades de la situación: el descenso progresivo de la gran tradición del humanismo occidental, el número decreciente de los especialistas clásicos y el desarrollo de un vasto sistema nacional de educación profesional que no tiene nada de común con la antigua cultura clásica.

Sin embargo, la decadencia de los estudios clásicos no implica necesariamente la decadencia de la educación liberal. En Norteamérica los colegios de artes liberales todavía mantienen su prestigio y los educadores norteamericanos han seguido defendiendo los ideales de la educación liberal <sup>1</sup>.

<sup>1</sup> Se refiere a lo que en España y gran parte de Europa se entiende por asignaturas de filosofía y letras. (*N. del T.*)

Pero todavía no existe un acuerdo general acerca de cómo se podría recuperar la perdida unidad de la educación humanista. El colegio de artes liberales mismo tiende a desintegrarse bajo el creciente número de materias, transformándose en una colección amorfa de cursos que se pueden alternar. Para remediar este estado de cosas, los pedagogos norteamericanos han introducido o propuesto un estudio integrador general de nuestra cultura con el fin de proporcionar un fondo intelectual común para los estudiantes de las artes liberales.

El problema de los católicos es algo diferente. Estos nunca han perdido de vista del todo el ideal medieval de un orden y una jerarquía de conocimientos y la integración de los estudios desde arriba mediante un principio espiritual superior. En otras palabras, los católicos poseen una teología y una filosofía comunes: disciplinas unificadoras de las cuales carece el sistema secular moderno de educación superior. Sin embargo, a pesar de esta enorme ventaja, no se puede presumir de que la universidad católica haya resuelto el problema de la educación superior o de que ella destaque como una brillante excepción del caos educativo del resto del mundo. Porque el colegio de artes liberales católico padece en alto grado de las mismas debilidades que el secular. Pierde terreno exteriormente en relación con otros colegios universitarios, y, desde un punto de vista interno, se desintegra debido a la multiplicidad de diferentes estudios y cursos. Y la razón de ello es que la educación católica no ha sufrido menos—y acaso más incluso—que la secular, debido a la decadencia de los estudios clásicos y a la pérdida de la antigua cultura humanística. Esta era la llave de arco de toda la estructura educativa, y cuando ésta se quitó los estudios superiores de teología y filosofía quedaron seccionados del mundo de los estudios especialistas y profesionales, que absorben inevitablemente la mayor parte del tiem-

po, del dinero y del personal de la universidad moderna.

Por tanto, es de una importancia vital mantener la posición clave de los colegios de artes liberales en la universidad y salvar los cursos de artes liberales de una mayor desintegración. Y es con miras a estos fines por lo que he hecho unas sugerencias respecto del estudio de la cultura cristiana como medio de integración y unidad. Su función sería muy similar a la de los cursos generales de civilización contemporánea, civilización occidental o cultura americana, que se están dando en algunas de las universidades no católicas. En realidad, viene a ser lo mismo, si bien adaptado a los fines de los estudios superiores católicos. Porque si estudiamos la cultura occidental a la luz de la teología y de la filosofía católicas, estamos estudiando la cultura cristiana o un aspecto de la misma. Yo creo que el estudio de la cultura cristiana es el eslabón esencial que conviene que se proporcione si la tradición de la educación y la cultura occidentales tiene que perdurar, porque es el único mediante cuyo estudio podemos entender cómo nació la cultura occidental y cuáles son los valores esenciales que defiende.

No veo ninguna razón para suponer, como algunos han comentado, que tal estudio causaría un efecto de estrechez y encogimiento en la mentalidad del estudiante. Por el contrario, es un estudio eminentemente liberal y liberador, ya que nos muestra el modo de relacionar nuestras experiencias sociales contemporáneas con las anchas perspectivas de la historia universal. Porque, después de todo, la cultura cristiana no es cosa que pueda avergonzar a nadie. No es una tradición sectaria y estrecha. Es una de las cuatro grandes civilizaciones históricas en las cuales se funda el mundo moderno. Si una educación moderna fracasa en el hecho de comunicar la comprensión de su gran tradición, fracasa en una de sus tareas más esenciales. Porque una persona

culta no puede desempeñar un papel completo en la vida moderna, a menos que tenga un sentido claro de la naturaleza y los resultados de la cultura cristiana: de cómo la civilización occidental se cristianizó y hasta qué punto es actualmente cristiana y en qué aspecto ha dejado de serlo. En resumen: un conocimiento de nuestras raíces cristianas y de los elementos cristianos que operan en la cultura occidental.

Cuando hablo de cultura occidental no utilizo la palabra en el sentido limitado en que fue usada por Matthew Arnold y los humanistas, que se interesaban sólo por los altos niveles de la inteligencia cultivada, sino en el sentido de los antropólogos y los historiadores sociales, que lo han ampliado hasta cubrir todo el conjunto de la vida y el pensamiento humanos de una sociedad existente. En este sentido de la palabra, una cultura es una unidad histórica definitiva; pero, como el doctor Toynbee explica tan claramente en la introducción a su *Estudio de la Historia*, tiene una expansión más amplia en el espacio y en el tiempo que ninguna unidad puramente política, y sólo ella constituye una zona inteligible de estudio histórico, ya que ninguna parte de ella puede entenderse sin relación con el conjunto.

Detrás de la unidad existente de la cultura occidental tenemos la unidad más antigua de la cultura cristiana, que constituye la base histórica de nuestra civilización. Durante más de mil años, desde la conversión del Imperio romano hasta la Reforma, los pueblos de Europa estuvieron plenamente conscientes de que formaban parte de la gran sociedad cristiana y aceptaban la fe y la moral cristianas como el último vínculo de unidad social y la base espiritual de toda su vida. Incluso después de que se hubiera roto la unidad de la Cristiandad a causa de la Reforma, la tradición cultural cristiana siguió sobreviviendo en la cultura y las instituciones de los diferentes pueblos de Europa, y en algunos



casos sigue existiendo en medio de nuestra cultura secularizada, como vemos de un modo tan sorprendente en el ritual de la coronación de los monarcas ingleses.

Por consiguiente, quienquiera que desee entender nuestra cultura tal como existe hoy día, no puede prescindir del estudio de la cultura cristiana, tanto si se trata de un cristiano como si no. En realidad, en muchos aspectos este estudio es más necesario para los secularistas que para los cristianos, porque aquellos carecen de esta clave ideológica para entender el pasado, cosa que todo cristiano debería poseer.

El asunto es tan amplio que ocuparía toda la vida de un hombre de estudio. Pero lo mismo puede decirse del estudio de la civilización occidental en las universidades seculares, o del estudio de la cultura clásica en el pasado. Sin embargo, también puede proporcionar al estudiante ordinario, que sale al mundo a ganarse la vida con su profesión, un destello de las riquezas intelectuales y espirituales que ha heredado y a las cuales puede volver en años posteriores en busca de luz y vitalidad.

Si el colegio o la universidad pueden inspirar solamente a sus estudiantes un sentido del valor de esta herencia y un deseo de saber más acerca de ella, se habrá dado con esto el primer paso y el más esencial. Sin duda la educación superior no deja de percatarse de esta necesidad y ha hecho algunos esfuerzos para satisfacerla, tanto en el colegio de artes liberales como en otros centros universitarios. Pero hasta aquí lo ha realizado de un modo irregular y fragmentario. El estudiante puede cursar todas las materias que se relacionen con la cultura cristiana o forman parte de ella; pero ninguna de éstas le dará una visión completa y armónica del conjunto. Lo que se necesita, me parece, es un estudio de la cultura cristiana como realidad social—sus orígenes, desarrollo y sus frutos—, pues ello proporcionaría un fondo estructural que vendría a aglutinar los estudios libe-

rales que actualmente pueden desintegrarse en una serie de especialidades inconexas.

Esta clase de programa no constituye simplemente un estudio de los clásicos cristianos; en primer lugar, no es un estudio literario. Se trata de un estudio cultural, en el sentido sociológico e histórico, y dedicaría más atención a las instituciones sociales y a los valores morales de la cultura cristiana que a sus resultados literarios y artísticos. En realidad, la cultura cristiana ha florecido una y otra vez en la literatura y en el arte, y estos sucesivos florecimientos merecen nuestro estudio. Pero es evidente que está fuera de lugar proponerse que el estudiante ordinario de letras deba estudiarlos todos. Esta propuesta, que un crítico del estudio de la cultura cristiana cree que es de mi invención, significaría que se tiene una falsa comprensión de la naturaleza del problema. Lo que se necesita no es un conocimiento enciclopédico de todo lo que ha producido la cultura cristiana, sino un estudio del mismo proceso cultural, desde sus raíces espirituales y teológicas hasta sus frutos culturales, pasando por su orgánico crecimiento histórico. Es esta relación orgánica entre la teología, la historia y la cultura la que proporciona el principio integrador de la educación superior católica y lo único que es capaz de ocupar el lugar del antiguo humanismo clásico que está desapareciendo o ya ha desaparecido.

Además, si deseamos fomentar una comprensión religiosa e intelectual entre los diferentes grupos religiosos de la sociedad norteamericana, la mejor forma de hacerlo, a buen seguro, es entendiendo y apreciando nuestra propia cultura en toda su profundidad e impulso. Sin esta plena percepción cultural es tan imposible interpretar la propia cultura ante los otros como entender los problemas de las relaciones interculturales, que son de una importancia tan incalculable para el futuro del mundo moderno.

No niego que existen grandes obstáculos prácticos que estorban la implantación de este estudio. Naturalmente, el secularista se asusta de que pueda ser el instrumento de una propaganda religiosa, y, por consiguiente, concentra su ansiedad en disminuir la importancia del elemento cristiano de nuestra cultura y en exagerar el golfo que existe entre la civilización moderna y la cultura cristiana del pasado.

Por otra parte, el cristiano se asusta a menudo de que el estudio histórico de la cultura cristiana lleve a identificar el cristianismo con una cultura y un sistema social que pertenecen a un pasado extinguido. Pero, para los cristianos, el pasado jamás puede extinguirse, como le suele parecer al secularista, ya que nosotros creemos que el pasado y el presente están unidos en el Cuerpo de la Iglesia, y que los cristianos del pasado están todavía presentes como testigos y puntales de la vida de la Iglesia de hoy.

Sin duda sería un error aplicar este principio a las formas particulares de la cultura cristiana que están condicionadas por los factores materiales y se hallan limitadas por el cambio de las circunstancias históricas. Pero así como existe una relación orgánica entre la fe y la vida cristianas, también existe una relación entre la vida y la cultura cristianas. La relación entre la fe y la vida solamente se efectúa en la vida de un santo; pero jamás ha habido una sociedad temporal de santos, y el empeño en crear una, como ocurrió en la Inglaterra puritana o en Massachusetts, representa una perversión sectaria de la cultura cristiana. Sin embargo, en la misma naturaleza de la fe y la vida cristianas están el impulso de la penetración y cambio del ambiente social en que existen, y no hay aspecto de la vida humana que esté cerrado a este proceso de levadura y transformación. Así, la cultura cristiana constituye la periferia del círculo que tiene su centro en la Encarnación y en la fe en la Iglesia y en las vidas de los santos.

Todo esto se ve en la historia. El cristianismo entró, en efecto, en el mundo histórico y transformó las sociedades con las cuales se puso en contacto: primero, la sociedad helenística del Imperio romano de Oriente, y segundo, las sociedades latinas y bárbaras de la Europa occidental. De estas dos nuevas culturas nacieron la cultura bizantina de Oriente y el cristianismo occidental, las cuales, a pesar de su separación primaria, comparten un gran número de características comunes.

Ambas culturas se han secularizado; pero el proceso de secularización es tan reciente, e incluso tan incompleto, que es absolutamente imposible entenderlos en su forma secularizada, a menos que estudiemos su pasado cristiano.

Desgraciadamente, a nadie le importa estudiar o enseñar esta materia, y es extremadamente difícil en las condiciones existentes adquirir los conocimientos necesarios, aun cuando existan tiempo y energías para ello. Las razones que hacen que el estudio de esta materia sea tan difícil son las mismas que, desde el punto de vista educativo, están en su favor. Estas se deben al hecho de que es un asunto integrador que implica la cooperación de una serie de diferentes estudios especializados, del mismo modo que el estudio de las *Litterae Humaniores*, en la Sección de Clásicas de Oxford, implica tanto la cooperación de filósofos e historiadores como la de filólogos y críticos literarios. Un plan de estudios de cultura cristiana abarcaría así un estudio en cooperación de filosofía, literatura e historia cristianas.

¿Cuáles son los principios en los cuales deberían basarse tales estudios? Tenemos que reconocer que la cultura cristiana puede estudiarse de dos formas: externamente, como un estudio histórico objetivo de la Cristiandad, por ser una de las cuatro grandes civilizaciones que constituyen el mundo moderno; y, desde dentro, como el estudio de la historia de los pueblos cristianos, es decir, de las formas en

que el cristianismo se ha expresado en el pensamiento, la vida y las instituciones humanas a través de los tiempos.

El primero es necesario para todo historiador, ya que es un aspecto esencial del estudio de la civilización mundial. El segundo es necesario al cristiano, ya que trata de su propia historia espiritual y de las sucesivas etapas de la vida y del pensamiento cristianos.

Con miras educativas sería conveniente combinar ambos estudios. El estudiante debería obtener un conocimiento general del desarrollo externo de la civilización cristiana desde el principio hasta la actualidad, y a esto debería acompañarle un estudio más detallado de la vida, el pensamiento y las instituciones cristianas de un período particular.

El desarrollo de la cultura cristiana ha atravesado seis fases o períodos sucesivos, cada uno de los cuales posee una forma distintiva de cultura:

1. El cristianismo primitivo, desde el principio hasta el comienzo del siglo iv. Este es el período que vio el nacimiento de la Iglesia: la expansión subterránea del estilo de vida cristiano por debajo de la superficie de la civilización pagana, y el desarrollo de una sociedad cristiana autónoma, ampliamente distribuida por las grandes ciudades del Imperio romano, sobre todo en el Mediterráneo oriental.

2. El cristianismo patrístico, desde el siglo iv al siglo vi. Es el período de la conversión del mundo romano-helenístico y el establecimiento de la cultura cristiano-romana o bizantina.

3. Formación de la Cristiandad occidental, desde el siglo vi hasta el siglo xi. Es la era de la conversión de la Europa del Norte y de la formación del cristianismo occidental, debido a la gradual infiltración en las culturas bárbaras—céltica, germánica y eslava—de la influencia cristiana.

Al mismo tiempo, una gran parte del viejo mundo cristiano caía bajo el poder del Islam, desarrollándose allí una nueva cultura no cristiana.

4. La Cristiandad medieval, desde el siglo xi hasta el siglo xv. Esta es la época en que la cultura cristiana occidental alcanzó pleno desarrollo y conciencia cultural, creando nuevas instituciones sociales y nuevas formas de expresión artística y literaria.

5. La Cristiandad dividida, desde el siglo xvi hasta el siglo xviii: período de desarrollo de las culturas nacionales europeas. A pesar de la lucha religiosa interna que caracterizó el período, fue asimismo una época de expansión, de modo que la cultura cristiana pasó gradualmente a incorporar todo el Nuevo Mundo. En ella también tuvo lugar, aunque sin éxito, el esfuerzo de extender el cristianismo desde Europa a la India, la China y el Japón.

6. La Cristiandad secularizada, desde el siglo xviii hasta el presente. Durante este período la cultura occidental alcanzó una posición de hegemonía mundial, pero al mismo tiempo dejó de ser cristiana, y el antiguo armazón institucional de la cultura cristiana fue barrido por los movimientos revolucionarios. Sin embargo, el cristianismo sobrevivió y la cultura occidental conserva todavía notables rasgos de sus orígenes cristianos. Además, la expansión mundial de dicha cultura se ha visto acompañada de una nueva expansión de influencia misionera cristiana, especialmente en África y Australia.

Cada uno de estos períodos tiene su carácter específico, que puede estudiarse en el arte y en la filosofía, en la literatura y en las instituciones sociales. Lo más importante y característico de todo son las mismas formas sucesivas de vida religiosa que se han manifestado en cada uno de ellos.

Este estudio abarca más o menos el mismo espacio de tiempo que los cursos generales de historia de la civilización occidental; pero posee un principio interno de unidad orgánica del que aquellos carecen, y cada período y cada aspecto de un particular período tiene una relación orgánica con el conjunto. Es especialmente valioso como estudio coordinador que nos ayudará a entender las semejanzas y diferencias de las distintas culturas nacionales y regionales, explicando los factores comunes que han influido en todas ellas. Las instituciones que son comunes a toda la Cristiandad como son las órdenes monásticas y la Universidad, o incluso la monarquía constitucional y el sistema de gobierno representativo, no se explican enteramente dentro del marco de la historia nacional, en el cual se estudian ordinariamente. Sólo pueden entenderse como partes de una herencia internacional común de cultura cristiana. Del mismo modo los modelos espirituales que han formado el carácter y han inspirado la vida del hombre occidental son de origen cristiano, y aunque queden imperfectamente logrados en la práctica, es imposible entender sus normas de conducta, a menos que tengamos en cuenta dichos modelos.

Estudiamos las ideas políticas en relación con la historia, aunque sepamos que la mayoría de los hombres jamás se gobernaron por puros motivos ideológicos. Mucho más provechoso sería que estudiásemos el elemento religioso contenido en la cultura, porque éste ha afectado a la mayoría de los hombres desde la cuna al sepulcro y ha ejercido una influencia continua en la cultura occidental durante más de dos siglos. En el pasado no se estudiaba, porque se aceptaba como algo tan natural como el aire que se respira. Pero ahora que nuestra civilización se está secularizando de un modo predominante y vertiginoso, es necesario hacer de ella un estudio especial, si queremos entender nuestro pasado y la naturaleza de la cultura que constituye nuestra herencia.

## CAPÍTULO 11

### EL ESTUDIO DE LA CULTURA CRISTIANA EN EL COLEGIO CATOLICO

El estudio de la cultura cristiana descrito en el capítulo anterior ofrece un nuevo acercamiento a los tres grandes problemas que se enfrentan con la educación occidental de nuestra época: en primer lugar el de mantener la tradición de la educación liberal contra la creciente presión de la especialización científica y el profesionalismo utilitario; en segundo lugar el de retener la unidad de la cultura occidental contra las fuerzas disolventes del nacionalismo y del racismo, y, por último, el de conservar la tradición de la cultura cristiana en una época de secularismo.

Los dos primeros grandes problemas interesan a cualquier Universidad o institución educativa superior de Occidente; pero el tercero concierne especialmente a los colegios y universidades católicos, ya que él constituye el fin para el cual se han creado. Para ellos el problema no es simplemente cultural, sino religioso, ya que la secularización de la educación amenaza la misma existencia de la forma de vida

y de la comunidad cristianas. El sistema tradicional de la educación católica ha llegado a nosotros de los tiempos en que la educación primaria cualquiera que fuera era religiosa, de modo que todo el mundo poseía un fondo común de instrucción cristiana. Pero hoy día la existencia de un sistema universal de educación secular proporcionado por el Estado nos obliga a construir todo un fondo cultural y un amplio sistema de conocimientos generales si no queremos vernos absorbidos por la marea del ambiente material que nos circunda.

Porque la cultura moderna no tiene un carácter pluralista, como algunos sociólogos han creído; por el contrario, es más unitaria, más uniforme y más centralizada y organizada que ninguna cultura que el mundo ha conocido hasta el presente. Y la educación moderna ha sido uno de los factores que han contribuido a ello en mayor grado, ya que coloca todas las jóvenes generaciones bajo las mismas influencias e ideas durante el período más impresionable de sus vidas. Aquí, en los Estados Unidos, se debería percibir esto, porque los sociólogos americanos, como Robert Lynd y David Riesman, se han esforzado más que nadie para describir y diagnosticar este estado de cosas.

Ahora bien, el problema estriba en que mientras la cultura y la sociedad son unitarias, la religión es pluralista, acaso más en los Estados Unidos, y esto hace que sea extraordinariamente difícil para ninguna religión determinada como el catolicismo enfrentarse contra la invasora y poderosa presión de la «forma de vida común». He aquí porque el problema de la cultura cristiana es de una importancia tan capital, pues a menos que los cristianos consigan defender sus tradiciones culturales no les será posible sobrevivir. Es necesario señalar no sólo los peligros a que están sometidos los valores humanos en nuestra cultura unitaria mo-

derna, sino también los valores positivos de la tradición cultural cristiana y su significación universal.

Así, un planteamiento realista del problema exige de un modo primero y principal un reconocimiento claro de la contradicción y el conflicto que existe entre nuestra cultura unitaria y nuestra tradición cristiana. Porque en esta cultura unitaria existe poco espacio para los conceptos que son fundamentales para tener la visión católica o cristiana: lo sobrenatural, la autoridad espiritual, Dios y el alma; es decir, toda la noción de lo trascendental. Por tanto, a menos que los estudiantes puedan aprender algo de la cultura cristiana en conjunto—el mundo del pensamiento cristiano, el estilo de vida y las normas de la comunidad cristiana—se encuentran en una posición de extrañamiento cultural: la inferioridad social del ghetto sin sus ventajosas condiciones primarias de unidad y suficiencia.

Para enfrentarse con esta situación es necesario que el estudiante se dé cuenta del relativismo de la cultura. Hoy en día, no menos que en el pasado, el hombre inculto acepta la cultura en que vive como la cultura en el sentido absoluto. Necesita un considerable esfuerzo de estudio e imaginación para llegar a entender la diferencia de culturas y la existencia y el valor de otras formas de vida que difieren del esquema dominante.

En este punto la posición de la educación norteamericana moderna es muy paradójica. Por un lado, como he dicho al empezar el capítulo, la tendencia dominante de la sociedad norteamericana es de conformidad social y la educación pública ha reforzado esta creencia observando una actitud carente de crítica respecto de la «forma de vida norteamericana» y de la ideología democrática existente. Por otro lado, los americanos han tenido ocasiones excepcionales para entender la diversidad de la cultura, debido no sólo a las diferencias de sus propios orígenes culturales,

sino también por el hecho de que desde el principio de su historia han estado en contacto con los pueblos nativos americanos, que tenían formas de vida completamente distintas. Han sido los antropólogos norteamericanos los que han llevado la delantera en el estudio de estas distintas formas de vida, y los que, según creo, fueron los primeros en formular el concepto de *cultura* como el objeto fundamental del estudio social científico.

Este concepto ha sido definido por Margaret Mead como «una abstracción del código de conducta aprendida que un grupo de individuos que participan de la misma tradición transmiten por entero a sus hijos y en parte a aquellos inmigrantes que pasan a ser miembros de dicha sociedad. No sólo cubre las artes y las ciencias, las religiones y filosofías a las cuales la palabra cultura ha sido aplicada históricamente, sino también los sistemas tecnológicos, sus prácticas políticas, las costumbres íntimas y diminutas de la vida diaria, como el modo de preparar la comida o de hacer dormir a un niño o el procedimiento de elegir a un primer ministro o cambiar una constitución»<sup>1</sup>. Para continuar diciendo que la experiencia de los antropólogos ha demostrado que todo esto constituye un conjunto relacionado y que cualquier cambio en una parte irá acompañado de alteraciones en otras.

Es evidente que este concepto de la cultura no se limita a las sociedades primitivas a las que se refieren principalmente los antropólogos. Se aplica igualmente a todas las sociedades históricas, aunque su estudio haya sido dividido entre distintas disciplinas académicas. Así, el estudio de las sociedades primitivas constituye la región de los antropólogos, el de las sociedades modernas se conoce ordinariamente como sociología, y el de las sociedades cultas del pasado

<sup>1</sup> MARGARET MEAD, *Los patrones culturales y el cambio técnico*. Nueva York, Libros Mentor, 1955, págs. 12-13.

es del dominio de los historiadores, aunque en cada caso el objeto central del estudio sea la cultura de una sociedad. Esto resulta menos obvio en el caso de la historia, debido a las complicaciones ocasionadas por la amplia extensión de las sociedades civilizadas y las oportunidades de contactos y conflictos culturales. Un antropólogo puede estudiar la cultura de una tribu primitiva como un todo aislado; pero el historiador tiene que tratar de toda la serie de culturas relacionadas, desde la región a la nación y de ésta a la civilización.

Es evidente que la civilización, que, según escribe Arnold Toynbee, constituye la entidad que forma el campo de estudio más elevado que podemos imaginarnos y que puede ser en extensión casi mundial, es algo muy diferente del átomo cultural aislado, constituido por una sociedad primitiva. Se puede describir como una supercultura, ya que puede dominar y absorber un sinnúmero de unidades culturales primarias. Sin embargo, se asemeja a la cultura primitiva en el hecho de ser una *forma de vida*: posee valores comunes, formas de conducta y normas de educación comunes, todo lo cual contribuye a la formación de ese orden moral común que constituye la esencia de la unidad cultural.

Esta definición de la cultura como un orden esencialmente moral debería ser tan aceptable para los antropólogos sociales como para el historiador y el teólogo. Ya que por una parte cubre el concepto sociológico de las costumbres y tradiciones populares que ha tenido tanta influencia en la antropología social norteamericana, y por otra, la idea de una comunidad espiritual, una comunidad de valores morales e ideales que explican la unidad religiosa o ideológica de las grandes civilizaciones del mundo. Además, nos permiten estudiar las manifestaciones espirituales e intelectuales de una cultura como expresión de sus valores fundamentales, como reconocen los antropólogos al estudiar la

religión de los indios pueblo y el drama Orocolo, etc. Cuanto más elevada es su cultura más importantes son sus elementos intelectuales y espirituales, de modo que los dos usos de la palabra *cultura* llegan a ser casi imperceptibles; es decir, cultura clásica en el sentido humanista viene a ser una parte del estudio de la cultura greco-romana en el sentido sociológico o antropológico. Esto produce indudablemente grandes complicaciones; pero el estudio de las culturas superiores es inevitablemente una materia complicada.

Las grandes culturas mundiales como la de la China, la India y el Islam, son ejemplos clásicos de este orden moral. Cada una de ellas posee o poseyó una ley sagrada y un sistema de valores en los cuales se fundó su vida social.

El mundo occidental de hoy día ya no posee este principio de orden. Está tan profundamente secularizado que ya no reconoce ningún sistema común de valores espirituales, a la par que sus filósofos han tendido a aislar el concepto moral de su contexto cultural, intentando crear un sistema de ética pura subjetivo y abstracto. Si esto fuera absolutamente así, nos veríamos forzados a aceptar la conclusión de que la sociedad occidental moderna no posee una civilización, sino simplemente un orden tecnológico que descansa sobre un vacío moral.

Pero la civilización occidental es la heredera de la tradición de una de las civilizaciones más grandes del mundo, y mientras reconozcamos este vínculo somos aún civilizados y es todavía posible restablecer el orden moral mediante un regreso a los principios espirituales en los cuales se basó nuestra civilización cristiana.

En los primeros capítulos de este libro he demostrado que la función esencial de la educación consiste en una «culturalización», o sea en la transmisión de una tradición de cultura y, por consiguiente, parece claro que el colegio cristiano tiene que ser la piedra angular de cualquier intento

de reconstrucción del orden de la civilización occidental. A fin de liberar la mente de su dependencia de los esquemas conformistas de la sociedad secular moderna, es necesario observar la situación cultural como un conjunto y ver la forma de vida cristiana no como un número de preceptos aislados impuestos por la autoridad eclesiástica, sino como un mundo de relaciones espirituales que abarcan el cielo y la tierra y unifican el orden de la vida social y moral con el orden de la gracia divina.

La cultura cristiana es la forma de vida cristiana. Del mismo modo que la Iglesia es la extensión de la Encarnación, así la cultura cristiana es la incorporación del cristianismo en instituciones sociales y esquemas de vida y conducta. La naturaleza del cristianismo consiste en actuar de levadura en el mundo y en transformar la naturaleza humana mediante el nuevo principio de la vida divina.

El historiador de la cultura cristiana estudia este proceso en el plano sociológico. No se interesa tanto por la naturaleza interna de la forma de vida cristiana como por su expresión externa. No es que ambas cosas puedan separarse completamente, como tampoco pueden separarse la función de la liturgia del espíritu de oración o de los sacramentos; ya que la cultura cristiana es sacramental y litúrgica, como vemos claramente en la historia del arte cristiano.

Por otro lado, el estudioso de la cultura cristiana se interesa por el material humano sometido a este proceso de levadura. Y este material ya posee forma cultural, ya que el que estudia la cultura cristiana se ve obligado a estudiar las culturas precristianas o no cristianas con las cuales aquélla se entremezcla. Así se encuentra con tres niveles o zonas de investigación: I) La forma de vida cristiana, que es el campo de estudio que comparte con el teólogo. II) Las formas de culturas humanas preexistentes o coexistentes, que constituyen el campo que comparte con el antropólogo y el

historiador; y III) La interacción de ambas produce la realidad histórica completa de la Cristiandad o la cultura cristiana, que es su propio y específico campo de estudio.

La Cristiandad, la realidad histórica de la cultura cristiana como un movimiento mundial, fue creada por la conversión de la cultura helenística romana al cristianismo y por su difusión hacia los pueblos de Occidente. Sirviéndome de mi terminología, diré que fue una «supercultura» que absorbió y recubrió un gran número de culturas de diferentes grados de importancia. En el transcurso de los siglos ha atravesado muchas fases y ha influido en el desarrollo de muchos pueblos diferentes. Heredó la sabiduría sagrada de los hebreos y la sapiencia de los griegos y el derecho de Roma, juntándolos en una nueva unidad. Ha creado nuevos ideales espirituales, nuevas filosofías, nuevas artes y nuevas instituciones. Pero a lo largo de todo el curso de su historia ha conservado la unidad de la fe y la comunidad de los pueblos cristianos.

La educación cristiana de hoy día es la portadora de esta tradición milenaria y posee todos los tesoros acumulados por tres mil años de actividad espiritual. Pero, por decirlo así, existe padeciendo en medio de un orden predominantemente no cristiano. Debe encontrar canales de expresión en este nuevo mundo y un nuevo acercamiento hacia los pueblos nuevos que no participan de la tradición común del pasado cristiano, pero que han sido obligados a tomar parte en el orden tecnológico y en la confusión moral del mundo moderno.

En una tercera parte del mundo la educación cristiana se encuentra hoy día proscrita por una ideología totalitaria exclusiva; en la otra se la mira de soslayo como el órgano del colonialismo y del imperialismo occidentales; en la última tercera parte se encuentra todavía con libertad de actuación, pero, como digo, de forma oprimida, como una distracción

pasada de moda de una minoría sin privilegios. En estas condiciones, el historiador del catolicismo puede decidirse por hacer caso omiso de la cultura secular que le envuelve y concentrar toda su atención en la cultura cristiana del pasado, cuando toda la vida estaba gobernada por principios religiosos y el arte, la arquitectura y la filosofía existían para servir a la Iglesia. Pero al actuar así, crea una especie de separatismo cristiano, de modo que un colegio católico podría llegar a parecerse a los colegios talmúdicos (Yeshiboth) de la Polonia del siglo XIX, en donde el estudiante se encontraba absorbido en la tradición sagrada judía, sin tener contacto alguno con el mundo gentil que le rodeaba.

Por otra parte, la necesidad de competir con éxito con la educación secular dominante puede conducirle a sacrificar el estudio de la cultura cristiana en favor de los planes de estudio modernos, de modo que el colegio católico vendría a proporcionar solamente un sistema alternativo de educación secular bajo una etiqueta religiosa. Esta es una solución absurda, ya que la única justificación de una educación minoritaria consiste en que la minoría posee algo digno de comunicación que no se puede encontrar en otra parte. En el caso de la educación cristiana no debería ser necesario insistir en esto, ya que nadie puede dudar de la importancia de la enseñanza cristiana para los cristianos, ni de la importancia histórica de la cultura cristiana como influencia formativa en el desarrollo de la civilización de Occidente.

A pesar de esto, se tropieza con una indiferencia general por este asunto que no se limita a los que son francamente hostiles al cristianismo. La gente educada que está relativamente bien informada en historia, literatura y arte, posee a menudo una sorprendente ignorancia de la religión a la que pertenece. Y esto todavía asombra más cuando que en las universidades occidentales se hacen serios es-



fuerzos para comprender las religiones y culturas del mundo no europeo.

Si este proceso fuese a continuar sin ser retenido, significaría que el hombre occidental llegaría a adquirir un complejo de inferioridad cultural. Llegaría a tener más conciencia de los valores espirituales de otras culturas, a la vez que consideraría la cultura occidental como un orden tecnológico sin valores morales o base espiritual. Es vital para la supervivencia de Occidente que recobremos un cierto sentido de nuestros valores morales y algún conocimiento de la tradición espiritual de la cultura cristiana de Occidente. La forma de obtenerlo no es otra que la educación, y especialmente haciendo del estudio de la cultura cristiana una parte integral de nuestro sistema de educación, que en teoría se dirige a este mismo fin. Pero también es importante para los no católicos, ya que ellos son los herederos de la misma tradición de cultura, si bien puede que ya no perciban su importancia en la presente crisis de la sociedad occidental, bajo la presión externa de las ideologías totalitarias y las fuerzas disolventes del materialismo secularista.

Lo que se precisa es una reorientación de los estudios superiores con el concepto de cultura cristiana como factor integrador: un nuevo sistema de estudios humanistas orientado hacia la cultura cristiana, más bien que tendiendo hacia la cultura clásica, según el viejo estilo, o hacia la cultura secular occidental contemporánea de acuerdo con el nuevo.

¿Cómo se puede reconciliar esto, por una parte, con la primacía tradicional de los estudios clásicos y, por otra, con las insistentes exigencias de la ciencia y la tecnología modernas y la preparación profesional, por no decir el estudio de la historia, la literatura y la política contemporáneas?

Evidentemente, el programa no debe ser exclusivo. Ninguna educación superior puede ser completa sin el estudio

a que me refiero; pero de ningún modo pueden barrerse absolutamente los planes actuales para limitar al alumno el estudio del pasado cristiano. Es una cuestión de ajuste que debe resolverse de distinto modo en distinto lugar, según las necesidades y las circunstancias de una sociedad y una institución particulares.

La situación no deja de ser semejante a aquella con que los colegios no católicos tienen que enfrentarse al tratar de combinar un estudio general de la «civilización occidental» con los estudios especiales del alumno; los mismos métodos pueden aplicarse al estudio de la cultura cristiana. Además, es posible dar diferentes cursos de cultura cristiana apropiados a los distintos estudios que se realizan; así un determinado curso podría orientarse bien hacia la literatura o hacia la historia, el arte, los clásicos, la filosofía o la tecnología y la educación. También se puede concebir el estudio de la cultura cristiana como materia de un instituto especial en un nivel de doctorado. O puede ofrecerse como zona de concentración para el estudiante en sus últimos años de licenciatura. En este caso, se podría coordinar con la preparación profesional del estudiante que se orienta, por ejemplo, hacia la enseñanza media o superior o hacia los estudios del doctorado en Derecho.

La confección de este plan de estudios debe ser una tarea de colaboración: el asunto debe ser discutido por un comité de especialistas, como los que organizaron el plan de los Grandes Libros<sup>1</sup> o el curso de civilización contemporánea en la Universidad de Columbia. Esto sólo pueden hacerlo quienes conozcan las condiciones de los colegios norteamericanos: es decir, lo que los estudiantes pueden asimi-

<sup>1</sup> En alguna Universidad norteamericana se llama así, o Grandes Textos de Literatura, a la asignatura que estudia con un criterio de unidad los grandes clásicos de la literatura europea a partir de Homero. (N. del T.)

lar y cuáles son los recursos del profesorado. O bien se podría fundar un instituto especial para formar hombres escogidos para el estudio y prepararlos para el momento en que se puedan establecer cursos de enseñanza más generales.

El otro punto digno de subrayar es el carácter sociológico de la materia. No es precisamente una cuestión de clásicos y de filosofía cristiana; es toda la tradición de la vida y el pensamiento cristianos a lo largo de la historia. Si se pueden obtener educadores que entiendan la existencia de la cultura cristiana como una realidad sociológica, el problema se reduce a una cuestión de encontrar la forma de estudiarlo de modo que pueda atraer al alumno norteamericano. Pero hasta aquí la dificultad ha consistido en que la existencia de esta realidad sociológica no ha sido plenamente percibida; si no vemos esto, lo más fácil será que equivoquemos el camino al discutir el plan.

Aunque no resulte prudente introducir el estudio de la cultura cristiana en el plan universitario actual, creo que deberíamos tenerlo presente como una finalidad última, porque su discusión ayudaría a aclarar muchos problemas educativos. Pero acaso podría introducirse como estudio particular de aquellos que tuvieran las aptitudes necesarias. En realidad, todo progreso en la educación ha sido preparado por un período preliminar en el cual los introductores han trabajado fuera del cuadro académico reconocido. Así ocurrió en los principios de la Universidad europea y en los comienzos del humanismo, y hoy día la cantidad de horas libres de que goza en todas partes la sociedad opulenta ofrece nuevas posibilidades para la libre actividad intelectual.

## CAPÍTULO 12

### LOS CIMIENTOS TEOLOGICOS DE LA CULTURA CRISTIANA

Durante los últimos dos siglos nos han enseñado a todos a pensar en términos de la nación-estado. Esa ha sido la base verdadera y operante de la comunidad, y la educación se ha nacionalizado cada vez de un modo más completo orientándose hacia el estudio de la cultura nacional.

Pero hoy día esta unidad social va perdiendo importancia. La nación-estado, tal como la conocimos en el siglo XIX, ha sido empujeada y absorbida por el creciente esfuerzo de la guerra mundial y la dominante presión de la gigantesca organización económica.

¿Qué la vendrá a suplir? ¿Es que la cultura del futuro tendrá que estructurarse sobre la lealtad de clase y la ideología de partido como creen los comunistas? ¿Se desarrollará acaso una organización democrática mundial que lo abarque todo según las líneas de la O. N. U. o la U. N. E. S. C. O.? Ninguna de estas formas soluciona las necesidades de la situación actual. La primera es demasiado

estrecha y exclusiva, mientras que la segunda es demasiado amplia e invertebrada, y demasiado vacía de un contenido espiritual positivo que proporcione la base satisfactoria de una comunidad cultural.

Sin embargo, queda todavía la tradición de aquellas grandes sociedades históricas mundiales que han moldeado la civilización humana durante millares de años y que han puesto a los divididos pueblos y culturas del mundo antiguo en relación unos con otros por la influencia de un espíritu, un orden moral y un ideal religioso comunes. Estas son las religiones mundiales que constituyen las unidades sociales más amplias y universales que la humanidad ha conocido hasta ahora. Son seis. Tres en Occidente: la Cristiandad, el Islam y el Judaísmo; y tres en Oriente: el Induismo, el Budismo y el Confucionismo. Cada una de ellas, excepto el Judaísmo, constituyen una sociedad internacional que tiene una historia continua de mil a tres mil años. Estas son las grandes rutas espirituales que han llevado al hombre a lo largo de la historia desde la remota antigüedad hasta los tiempos modernos. También han constituido las grandes tradiciones educativas mediante las cuales las naciones han adquirido su escritura, sus literaturas y filosofías. Hay que reconocer que han sido mundos espirituales separados; pero dentro de sus dominios cada uno de ellos ha creado un mundo común de pensamiento y ha agrupado naciones en un compañerismo espiritual e intelectual.

Parece imposible que la civilización moderna ignore estas sociedades, ya que son las mayores sociedades culturales que jamás ha habido, y ya que han tenido una influencia espiritual más profunda sobre la mente humana que la civilización secular que las ha venido a sustituir. Porque ellas son fuertes precisamente donde la civilización moderna es débil: en cuanto al orden moral y como maestras de verdad espiritual.

Sin embargo, la civilización moderna las ha descuidado y ha hecho caso omiso de su importancia fundamental, y, por consiguiente, la tradición espiritual del mundo moderno se ha dislocado y se ha perdido. No hay duda de que es imposible conocerlas todas, ya que en la actualidad todavía son extrañas unas a otras y es difícil encontrar un medio común de comunicación. Pero esto no es razón para que no estudiemos nuestra propia tradición espiritual, que ha sido la creadora de nuestra civilización, y especialmente de los valores espirituales superiores, de los cuales todavía dependemos moralmente.

La civilización moderna, a pesar de su inmenso triunfo técnico, es moralmente débil y se halla espiritualmente dividida. La ciencia y la tecnología en sí mismas son moralmente neutrales y no proporcionan ningún principio espiritual orientador. Pueden ser utilizadas para sus propios fines por cualquier poder que *de facto* domine la sociedad. Y así vemos en la actualidad que los recursos de la ciencia han sido utilizados por los Estados totalitarios como instrumentos de poder, y que en el mundo democrático occidental el orden tecnológico ha sido aplicado al servicio de la riqueza y de la satisfacción de las necesidades materiales, incluso cuando estas necesidades están artificialmente estimuladas por las mismas fuerzas económicas que sacan provecho de su satisfacción.

He aquí cómo las actividades intelectuales y espirituales superiores se han desviado cada vez más de la sociedad, transformándose en un peligro potencial para su estabilidad. Porque la sociedad moderna, como todas las sociedades, necesita algún principio de coordinación espiritual superior para subyugar los conflictos entre el poder y la moralidad, entre la razón y los apetitos, entre la tecnología y la humanidad, y entre el interés particular y el bien común.

Este principio coordinador en el pasado fue proporcio-

nado en todas las sociedades y civilizaciones por la religión, que constituía la última garantía del orden moral y ejercía de testigo de un reino de valores espirituales que trascendía el mundo de las pasiones y los intereses humanos. Y aun cuando rechazamos las religiones tradicionales y neguemos la verdad de cualquier sistema o doctrina teológica particular, como ha hecho el mundo moderno, no nos escaparemos de la necesidad de poseer algún principio superior de coordinación si nuestra sociedad tiene que perdurar.

Esto es lo que Comte vio tan claramente en el siglo XIX. Pero su intento de proporcionar un sustituto científico racional de la religión fue un triste fracaso, como lo han sido todos los intentos parecidos. El hecho es que el problema es insoluble con medios puramente racionales, ya que implica el principio de trascendencia, que es esencialmente teológico.

Por consiguiente, es esencial que no nos dejemos cegar por el prejuicio antiteológico popular para juzgar las funciones vitales sociológicas y psicológicas que la religión ha cumplido en la civilización mundial. En nuestro caso, el cristianismo todavía existe como una tradición teológica y espiritual viva, aunque se le ha ido privando gradualmente de influencia intelectual y social sobre la cultura moderna. No obstante, puede ofrecer algo que la moderna sociedad tecnológica necesita con urgencia, es decir, un principio de coordinación espiritual y un principio de unidad, y es en el campo de la educación en donde esta necesidad y su solución pueden encontrarse.

Pero debemos admitir que el fracaso no ha ocurrido solamente en el lado secular. Los cristianos han conservado su creencia en la verdad teológica, en un orden moral trascendente y en una comunidad espiritual. Sin embargo, la aceptación teórica de estos principios no va siempre acompañada de su realización cultural. Los cristianos modernos

se han visto todos más o menos influidos por la dominante concepción secular de la cultura. Muchos de nosotros nos hallamos en una ignorancia y un olvido completos de la riqueza de nuestra herencia. Incluso los más cultos de entre nosotros están mucho más instruidos—y, de ordinario, más interesados—en la política y la cultura secular modernas que en la tradición de la cultura cristiana.

En gran parte esto es un fallo de nuestra educación, aunque por debajo de él exista el gran cisma que ha dividido la totalidad de la vida en dos partes desiguales: el mundo común de la vida secular y la esfera restringida, especializada, preocupada por la Iglesia y la religión.

En otro tiempo, naturalmente, esto no fue así. En la Edad Media y en los países católicos, incluso hasta el siglo pasado, la religión desempeñó un gran papel en la vida común, y existía una rica cultura religiosa popular que encontró expresión en el arte y la música y en la celebración de fiestas y romerías locales.

Sin embargo, incluso en el pasado, el desarrollo consciente de la cultura laica se hallaba en la dirección secular, y ya existía el cisma. De ordinario se culpa al Renacimiento y al desarrollo unilateral de los estudios clásicos por este estado de cosas; pero sólo en parte son responsables. La causa fundamental parece más bien hallarse en la tendencia medieval de hacer del estudio un monopolio de la clerecía, de modo que los laicos no tenían cabida en la Universidad medieval y en la organización de los estudios superiores. He aquí por qué el despertar de una nueva clase laica educada trajo consigo un ideal independiente de cultura laica. La división subsiguiente de la cultura en dos mitades correspondió a la división social existente entre clérigos y laicos. Mientras los clérigos estudiaban la Biblia y los Padres, los laicos estudiaban los clásicos; mientras los clérigos estudiaban la historia de la Iglesia, los laicos estudiaban

la historia del Estado; mientras los clérigos estudiaban la filosofía tradicional cristiana, los laicos estudiaban los filósofos de la antigüedad pagana y las nuevas ciencias naturales. Sin duda la división no era tan tajante ni esquemática como digo; pero indudablemente condujo a un creciente abandono, por parte de los laicos, de la cultura tradicional como un todo orgánico. Y cuando recordamos cuán regularmente se ha ido ensanchando la esfera de la educación laica en los últimos cuatrocientos años, y cómo se ha reducido la de la educación clerical, por mucho que exageremos no concedemos la debida importancia a los efectos que esta división ha tenido en la secularización de la civilización moderna.

Lo que se precisa, por consiguiente, es nada menos que una reforma radical de la educación cristiana: una revolución intelectual que venga a restaurar la unidad interna de la cultura cristiana. Puede que sea imposible llevar a cabo este cambio durante nuestra vida, porque las instituciones y los planes educativos se resisten mucho a los cambios. Pero ya que la educación humanista tradicional se está destruyendo en favor del nuevo modelo científico, los cristianos deberían actuar de una manera positiva para salvar lo que poseen; deberíamos, por tanto, ser prudentes y trabajar por una verdadera restauración de la cultura cristiana más bien que adoptar meramente una acción defensiva dentro de un espíritu puramente conservador.

Un elemento esencial, que puede asegurarse sin ningún cambio violento de leyes ni de instituciones, es la restauración de una conciencia de la comunidad cultural cristiana como base de la historia europea y fondo de nuestras particulares tradiciones nacionales y locales.

La idea de una cultura cristiana implica una concepción más completa y realista de la sociedad cristiana de lo que estamos acostumbrados. Tenemos que recobrar la idea de

«pueblo cristiano» como una verdadera sociedad mundial, de la cual Israel fue la sombra y el anticipo; no simplemente una organización eclesiástica, sino el órgano de una nueva humanidad. Esta concepción está expresada en la idea cristiana primitiva de «la tercera raza» y más superficialmente en la idea medieval de Cristiandad. Encuentra su formulación clásica y autorizada en la liturgia católica, especialmente en la de Pascua y Pentecostés. En conjunto, pues, como resultado de este estrechamiento de la cultura cristiana desde la Reforma, debido al sectarismo y al secularismo, hemos perdido de vista la idea de pueblo cristiano. No es que las sectas no tuvieran conciencia de su importancia en un principio, ya que en realidad las más extremistas de ellas, como los anabaptistas y los cuáqueros, a menudo subrayaron la idea con mucho vigor. Pero de hecho el sectarismo la destruye tan efectivamente como el secularismo; de modo que, en último término, el catolicismo se presenta a los ojos del mundo simplemente como una secta excepcionalmente grande y exclusiva.

Es, sobre todo, esencial recobrar la tradicional concepción cristiana de la historia: en primer lugar, la doctrina de la transformación y recreación de la humanidad en la Encarnación; en segundo lugar, la tradicional teoría cristiana de las sucesivas edades del mundo como etapas progresivas de revelación; en tercer lugar, el ideal de la expansión del reino de Dios mediante la incorporación de las naciones de este Reino y el enriquecimiento de la tradición cristiana debida a las distintas contribuciones de las diferentes culturas y tradiciones nacionales; por último, en relación con esto, la idea de una preparación providencial, mediante la cual todos los elementos positivos del mundo precristiano y no cristiano encuentran su cumplimiento en el Reino de Dios.

Debido a la separación de la historia eclesiástica y la po-

lítica, no ha habido hasta aquí un estudio completo de la cultura cristiana considerada como una realización histórica, aunque parcial, de estas ideas claves. La inmensa riqueza de la cultura cristiana, como un mundo de tradición mundial viva, no ha sido tomada en cuenta sino por los especialistas, que han utilizado parte de ella para sus propios fines.

Por otra parte, esta riqueza de material es en sí misma un serio obstáculo. Si la masa de literatura cristiana no fuera mayor que la de la Grecia clásica se hubiera estudiado como un todo, como ha ocurrido con los clásicos. Pero, a pesar de esto, creo que es muy posible estudiar la cultura cristiana como un todo; y ya existe un cierto número de libros que tienden a adoptar este método de conjunto requerido.

Se puede objetar que el estudio de la cultura cristiana no es apropiado para las necesidades actuales, porque distraería a los alumnos del estudio de la cultura contemporánea, llevándoles a la contemplación del pasado, o, aun peor, a la idealización de secciones limitadas del pasado. Pero la esencia de este estudio, tal como yo lo veo, consiste en que se interesa por un proceso dinámico que no pertenece a ningún período separado, sino que se hace extensivo a toda la historia de la Cristiandad y es inseparable de ella. Este proceso comprende tres fases sucesivas: 1) confrontación del cristianismo—la Iglesia y el Evangelio—con un ambiente no cristiano secular o pagano; 2) proceso de permeabilidad del uno por el otro; 3) la posible creación de nuevas formas de cultura y pensamiento—arte, literatura, instituciones, etc.—debido al proceso de interacción.

Podemos estudiar estas tres fases en relación con todas las civilizaciones; por ejemplo, la conversión del mundo antiguo y el despertar de la cultura bizantina; o en relación con pueblos particulares, como la conversión de los anglosa-

jones y el despertar de la cultura cristiana en la Inglaterra primitiva; o en relación con áreas de cultura particulares, como ocurre con el contacto e interacción de la teología cristiana y la filosofía griega y el despertar de la filosofía escolástica cristiana aristotélica, o en relación con instituciones particulares.

Este proceso no está necesariamente limitado a ningún período particular; en principio podríamos estudiarlo con referencia al impacto del catolicismo sobre la cultura americana moderna; pero tal estudio sería difícil debido al hecho de que sólo podemos ver los estadios primitivos del proceso y no conocemos cuál pueda ser el fruto. Es necesario examinar el pasado para entender el presente y el futuro; he aquí por qué el estudio comparativo de la cultura cristiana es tan importante para los problemas y las necesidades modernas.

Sería posible hacer un amplio estudio de las culturas cristianas en términos de la parábola evangélica del sembrador y la semilla, mostrando las correlaciones culturales con cada una de las diferentes alternativas que describe. Porque el desarrollo de la cultura cristiana y el progreso del cristianismo en el alma individual van muchas veces paralelos. La historia del cristianismo es esencialmente la de la extensión de la Encarnación; y el estudio de la cultura muestra en la historia el mismo proceso en acción que puede verse en detalle en las vidas de los hombres.

Todo este proceso crea una unidad religiosa que proporciona un vínculo de comunidad espiritual vivo y posee una tradición de cultura más rica y profunda que la de las sociedades nacionales, aun cuando se ve debilitado y socavado por unos siglos de secularismo.

El cristianismo es una verdadera sociedad mundial que difiere de las sociedades políticas en el hecho de que trasciende el tiempo. El vínculo de asociación no se destruye

con la muerte. Es una sociedad mundial que une las edades, así como las naciones. Creemos que los hombres que murieron por la fe, en la Roma del siglo III o en el Japón del siglo XVII, participan tanto en la empresa común como los dirigentes del pensamiento y la acción cristiana de nuestros días.

## TERCERA PARTE

### EL HOMBRE OCCIDENTAL Y EL ORDEN TECNOLÓGICO

#### CAPÍTULO 13

#### EL VACIO RELIGIOSO DE LA CULTURA MODERNA

El problema en que se encuentra el mundo de hoy día es debido esencialmente a dos factores: el primero es la intensa secularización de la cultura occidental y el segundo el levantamiento del resto del mundo contra ella. Durante más de dos siglos la civilización occidental ha ido perdiendo contacto con las tradiciones religiosas en las cuales se había fundado en un principio, y ha dedicado sus energías a la conquista y organización del mundo mediante las técnicas económicas y científicas; y en los últimos cincuenta años se ha notado una creciente resistencia del resto del mundo contra esta explotación, resistencia que ha culminado en la actualidad en un levantamiento que amenaza la misma existencia de la sociedad occidental.

No obstante, este levantamiento no se dirige contra este proceso de secularización. No se trata de un conflicto entre el materialismo occidental y el espiritualismo oriental. Al contrario, el Este sigue el ejemplo del Oeste en su rebelión

contra la tradición religiosa y aún va más allá en la dirección de una secularización total de la cultura. Oriente puede atacar a Occidente por considerarlo una personificación de la explotación económica; pero no puede censurar su materialismo, ya que la base de su protesta descansa en la doctrina del materialismo económico, que ha recibido en préstamo de Occidente.

¿Dónde se encuentra, pues, el catolicismo en relación con esta situación? Mientras ambas partes presenten formas rivales de secularismo, puede parecer que el catolicismo no se interese por ninguna de ellas, ya que podría observar el conflicto con el mismo espíritu con que los profetas hebreos observaban la mutua destrucción de los imperios mundiales en la época de Nabucodonosor.

Pero ésta sería una visión demasiado simplificada del caso. El catolicismo ha estado tan profundamente envuelto en la historia de la civilización occidental por espacio de mil quinientos años, que los católicos no pueden considerar a Europa de la misma forma que los judíos consideraron el mundo de los gentiles. Incluso hoy, después de la Reforma, de la Revolución y de la secularización del Estado y de la cultura modernas, nuestra sociedad permanece siendo cristiana hasta cierto punto.

Pero no podemos ser optimistas. Durante los últimos cincuenta años, las nuevas fuerzas que han surgido en el mundo moderno han sido abiertamente anticristianas, y la creación del Estado totalitario en la Alemania nazi y en la Rusia comunista produjeron un nuevo tipo de persecución religiosa más sutil y de más alcances que ninguna de las que la Iglesia hubiera sufrido en el pasado. Es verdad que la amenaza comunista se dirige tanto contra la cultura occidental en conjunto como contra el cristianismo en particular. Pero eso no significa que la cultura occidental se haya convertido en la defensora consciente de la fe y de los va-

lores morales cristianos. Al contrario, ha habido un firme descenso en la práctica de la religión en los últimos cincuenta años en Inglaterra, y quizá también lo ha habido en la Europa occidental. Porque para comprender el estado religioso del mundo moderno debemos reconocer la existencia de dos tendencias contrarias. Por una parte, las formas de conducta de la minoría religiosa se han ido superando regularmente, mientras que al mismo tiempo el nivel general de práctica religiosa, entre la mayoría de los llamados cristianos o semicristianos, ha descendido rápidamente. Por consiguiente, la tendencia general de la sociedad occidental moderna es de una paganización creciente, a la vez que el cristianismo, considerado como una minoría religiosa, retiene y quizá aumenta incluso su vitalidad y su fuerza internas.

La situación de Inglaterra queda bien ilustrada en el estudio de B. S. Rowntree y G. R. Lavers, *La vida y el ocio ingleses*, publicado en 1951. En él se dedica bastante atención a la cuestión religiosa y se hace el primer intento serio de apreciar mediante métodos de investigación social la influencia que el cristianismo ejerce en la vida del hombre moderno.

Los estudios individuales más detallados y las narraciones de casos de esta investigación dan la impresión de que la verdadera causa de la irreligiosidad moderna no es intelectual, ni se debe a la influencia del comunismo ni del anticristianismo dogmático. Se trata de mera indiferencia: el paganismo práctico de la gente que no ha pensado nunca profundamente sobre este asunto, o acaso sobre ningún otro, y que no ve que el cristianismo pueda tener ninguna importancia para su vida.

He aquí algunos extractos típicos de los doscientos casos relacionados. El número 3 (una mujer) «no va a la iglesia, aunque en principio no tiene nada en contra». Dice sim-



plemente que «es cosa de niños; pero si la gente es tan tonta para creerlo, a mí me tiene sin cuidado». El número 24 (otra mujer) no se interesa por la religión. Dice que si rezando pudiese tener una casa, rezaría; «pero todo el mundo sabe que esto son tonterías». El número 26 tampoco se interesa en la religión, y el único conocimiento que ella tiene de la doctrina cristiana es que «en la escuela solíamos leer la Biblia en voz alta, un versículo cada una de la clase. Una vez fui a la iglesia con una amiga, pero todo era revolver las páginas del libro sin lograr encontrar el punto».

El número 34 (un hombre) es enteramente indiferente en materia religiosa y dice que ha viajado demasiado y ha visto demasiadas religiones diferentes para creer que exista una religión verdadera. «Religión solo significa costumbre.»

El número 49 desprecia profundamente la religión. «¿Qué saben de ella estos clérigos atontados y viejos? ¿Se pueden pagar las rentas con oraciones? No me da tiempo para escuchar este tipo de charla. Me gustaría ponerlos a todos a trabajar en las minas.»

El número 72 nunca va a la iglesia porque se hartó de ella cuando estaba en el ejército; pero, según dice, «hay que tener en cuenta que la religión es cosa buena si no se abusa de ella». Solía enviar a sus hijos a la catequesis dominical para quitárselos de encima.

El número 97 carece absolutamente de creencias religiosas y opina que ir o no ir a la iglesia es como ir o no ir al cine. «Depende de lo que a uno le guste.» El número 111 carece de fe. «No soy ateo, sabe usted; simplemente no me preocupa. Me gusta que los niños vayan a la iglesia, porque deben saber comportarse durante las funciones religiosas. Y si no saben, parecerán imbéciles cuando tengan que ir.»

Esta actitud de despreciativa indiferencia parece constituir la opinión general de la mayoría de los doscientos casos examinados. Existe naturalmente una considerable mi-

noría que tienen una opinión completamente diferente y para quienes el cristianismo es todavía una viva realidad. Existe una minoría todavía más pequeña de no creyentes hostiles activos entre los que se cuentan dos o tres comunistas y algunos semicomunistas, pero cada uno de estos parece ser un tipo de excepción. Según este estudio, la verdadera amenaza para el cristianismo, y aun para el futuro de la cultura occidental, no está en la hostilidad racional de una determinada minoría; sino en la existencia de una gran masa de opinión que no es antirreligiosa, sino subreligiosa, de forma que ya no tiene conciencia de ninguna necesidad espiritual que el cristianismo tenga que satisfacer.

Esto es en gran parte una situación nueva. Porque en el pasado un bajo nivel de cultura no implicaba necesariamente una falta de creencias religiosas. Originariamente, el cristianismo tuvo una gran aceptación entre los humildes, los incultos y los socialmente desheredados: la verdad es que los pueblos primitivos que se encuentran en el último peldaño de la cultura material nunca se han mostrado completamente desprovistos de un sentido religioso.

¿Cómo se explica este cambio? Creo que se debe ante todo al carácter artificial de la cultura moderna, que no se parece a nada de lo que se ha experimentado en edades anteriores. Nuestra cultura occidental, moderna y secularizada, es una especie de cultivo de invernadero. Por una parte, el hombre está a cubierto del impacto directo de la realidad, mientras que por otra se ve sometido a una creciente presión que le lleva a la conformidad social. Raramente tiene que pensar o tomar decisiones vitales por su cuenta. Toda su vida se desarrolla dentro de unidades artificiales muy organizadas—fábricas, sindicatos, oficinas, servicios del Estado, partidos—, y su éxito o fracaso depende de sus relaciones con esta organización. Si la Iglesia fuese una de estas organizaciones obligatorias, el hombre moderno sería religio-

so; pero como es voluntaria y le exige parte del tiempo libre, se la tiene como una institución superflua e innecesaria.

¿Cómo superarán los cristianos esta dificultad? La respuesta no es sencilla, porque el problema de la conversión de los subreligiosos no es distinto del problema de la educación de los subnormales. La única solución real consiste en cambiar el ambiente cultural que ha hecho posible que se desarrolle este estado de cosas que no es natural. Porque el subreligioso es también en cierto sentido subhumano, y el hecho de que un individuo aparentemente sano y normal pueda deshumanizarse en esta forma, demuestra que hay algo seriamente equivocado en la sociedad y la cultura que le ha hecho lo que es.

Se trata de una forma más benigna de la misma enfermedad que ha dado unos resultados tan sorprendentes en los Estados totalitarios. En estos últimos años a menudo nos hemos visto obligados a preguntarnos cómo el alemán o el ruso bien intencionado y de buen comportamiento, aceptó la existencia de los campos de concentración y las purgaciones en masa que sublevaron nuestros instintos humanitarios. La respuesta es que el instinto de conformidad social es más fuerte que el instinto humanitario. Cuando el Estado decide que se precisan medidas inhumanas para bien del partido, el individuo acepta su decisión sin crítica y sin reconocer en realidad lo que el Estado está haciendo.

En la sociedad occidental, afortunadamente, esto es todavía imposible. Lo mismo el Estado y la sociedad que el individuo aceptan todavía los principios humanitarios como artículo de fe. Pero donde los principios humanitarios no están implícitos, existe la misma tendencia a subordinar la ley moral y aun más, las verdades superiores de la fe religiosa a la conformidad y a la conveniencia sociales. Sin embargo, no creo que ni incluso el secularismo humanitario

pueda considerar satisfactorio este estado de cosas. Porque la indiferencia contemporánea hacia la religión va acompañada de una indiferencia hacia muchas otras cosas que son necesarias para el bienestar de la sociedad. Es una actitud esencialmente negativa que supone que más allá de los intereses propios no existe profunda convicción moral ni dinámica social efectiva. Es una especie de vacío espiritual que no puede producir fruto cultural alguno. En este aspecto es inferior incluso al comunismo, que tiene un carácter dinámico aun cuando en sus resortes últimos su dinamismo sea ese afán de poder que personifica las dictaduras de partido y el Estado policía. Y éste es uno de los mayores peligros que amenazan la existencia de la cultura occidental cuando ésta se identifica con lo que llamamos «una forma de vida democrática». Produce una sociedad espiritualmente neutra y pasiva, y, por consiguiente, es fácil presa de cualquier poder revolucionario, fuerte y agresivo como el comunismo.

Ahora bien, no es incumbencia del cristianismo emprender la defensa de nuestra cultura occidental secularizada, de las amenazas de la revolución social y política. Desde el punto de vista cristiano no hay mucha diferencia entre el agnosticismo pasivo o el indiferentismo y el materialismo activo. De hecho ambos pueden ser síntomas o fases diferentes de la misma enfermedad espiritual. Lo vital es recobrar los cimientos morales y espirituales en que descansa la vida del individuo y de la cultura: demostrar al hombre de la calle que la religión no es una función piadosa que no tiene nada que ver con los hechos de la vida, sino que se interesa por las realidades, y que de hecho constituye un camino que conduce a la realidad y a la ley de la vida. No es esta una tarea fácil, ya que una cultura completamente secularizada es un mundo de ficción en que las figuras del cine y de los dibujos animados parecen más verdaderas

que las del Evangelio; en que el cielo artificial de ganar el jornal y gastarlo ha divorciado al hombre de su contacto directo con la vida de la tierra y con el ciclo natural de labores y cosechas; en que incluso el nacimiento y la muerte, la enfermedad y la pobreza, ya no sitúan al hombre cara a cara con las últimas realidades, sino que sólo le ponen en una mayor relación de dependencia del Estado y de su burocracia, hasta el punto que todas las necesidades humanas pueden solucionarse llenando el apropiado formulario.

En un mundo así todavía existe una gran institución social y espiritual que es la personificación visible de la autoridad divina y de la verdad sobrenatural. Mientras la Iglesia católica tenga libertad de orientar su propia vida y de demostrar en su vida y doctrina la verdad que sostiene, no dejará de causar impresión en la sociedad, por secularizada que sea la cultura de esta última. Pero si el vacío que existe entre la Iglesia y la cultura secular se ensancha tanto que ya no hay forma de comunicación posible o de entendimiento mutuo entre ambas, entonces se corre el peligro de que la reacción ejercida por la Iglesia sea de repulsión en vez de atracción. Por tanto no basta que los católicos mantengan un alto nivel de prácticas religiosas dentro de la comunidad católica; es necesario asimismo que construyan un puente de entendimiento que se extienda hacia la cultura secular y que actúen como intérpretes de la fe cristiana en el mundo que se halla fuera de la Iglesia. Esta obra no se limita a dirigir la actividad misionera y la propaganda religiosa en un sentido formalista: es una obligación de todos los católicos y especialmente de los católicos instruidos.

En el pasado, especialmente en la Europa continental del siglo XIX, vemos que la secularización de la cultura occidental no fue culpa del clero, ni de las órdenes religiosas, que cumplieron bien con su labor, sino del fallo y la pasividad del catolicismo seglar, que permitió que la causa cris-

tiana fuese a la deriva y abandonó el campo de la educación superior a los secularistas.

Sin embargo, por muy subreligiosa y carente de cultura y percepción espiritual que sea la sociedad moderna, tiene, por la educación, un positivo, si bien enturbiado respeto, y su crítica principal de la religión ortodoxa estriba en que el cristianismo está pasado de moda, que la Iglesia asume una actitud reaccionaria y oscurantista ante la ciencia y la sociología modernas, y que los cristianos han perdido contacto con el pensamiento actual. Por consiguiente, todo católico intelectualmente vivo y al mismo tiempo perfectamente convencido de la realidad de su religión, produce un fuerte impacto en las ideas preconcebidas de dicha sociedad. Probablemente no les convertirá; pero debilita su confianza en la inevitabilidad de su visión secularista y en su idea de la estupidez de las formas de vida religiosas.

Este es el primer paso, y, por pequeño que sea, es de una importancia vital. El segundo viene cuando los hombres empiezan a darse cuenta del valor objetivo y de la importancia de los conocimientos religiosos; cuando perciben que dicho conocimiento no es menos importante para el bienestar humano y para el entendimiento de la realidad que la economía y las ciencias de la naturaleza. Este peldaño se halla todavía por debajo del umbral del cristianismo; sólo conduce a un punto común a todas las religiones mundiales y coincidente con muchos pensadores que carecen de fe religiosa, hombres como Matthew Arnold en el siglo XIX y Jorge Santayana en el nuestro. No obstante, al alcanzar este escalón hemos llegado al punto decisivo.

La existencia de una cultura completamente secularizada y de un tipo de humanidad subreligiosa descansa en el criterio de que los conocimientos religiosos no son conocimientos y de que el único conocimiento verdadero se refiere a las cosas materiales y a las necesidades económicas del

hombre. Pero en el momento en que el hombre se da cuenta de que se halla en el umbral de un mundo espiritual que es tan verdadero como el mundo material y, que en cierto grado es accesible a su inteligencia, sus pies se dirigen por el camino que lleva a la aceptación de la fe cristiana y al deseo de pertenecer a la Iglesia católica. Ahora bien, este hombre no podrá seguir este camino a menos que los católicos desempeñen el papel de intérpretes y comunicadores.

¿Cómo se puede realizar esto? La situación actual es que la cultura secularizada moderna se ha convertido en un mundo cerrado y ha perdido todo contacto con el mundo superior de la realidad espiritual. En el pasado este mundo superior se convirtió en un mundo inteligible y visible para los occidentales por mediación de la cultura cristiana, que le proporcionó toda una serie de accesos adaptados a los distintos tipos mentales y a las formas de actividad intelectual. Hoy día todas estas avenidas se han cerrado debido a la ignorancia, al perjuicio o a la negligencia, y tienen que volverse a abrir mediante la acción espiritual e intelectual de los católicos, trabajando cada uno de ellos en su propio campo y para un fin común; es en este punto donde la labor del católico instruido es de tanta importancia. Existe un apostolado del estudio lo mismo que un apostolado de la acción y de la oración.

La cultura cristiana no es lo mismo que la fe cristiana. Pero sólo mediante la cultura podrá la fe penetrar la civilización y transformar el pensamiento y la ideología de la sociedad moderna. Una cultura cristiana es una cultura que está orientada hacia fines sobrenaturales y hacia una realidad espiritual, lo mismo que una cultura secularizada es la que está orientada hacia la realidad material y hacia la satisfacción de las necesidades materiales del hombre. Este es el conflicto básico en que San Agustín fundó su Filosofía de la Historia. Según él, el principio dinámico de la

sociedad es la voluntad común o el impulso psicológico. Por consiguiente, el único principio dinámico de una sociedad humana que no tiene Dios y está centrada alrededor de sí misma, es la voluntad de satisfacerse a sí misma—*cupiditas*—, tanto si aquél consiste en las fuerzas en competencia de la adquisición egoísta, como en las fuerzas masificadas de los conflictos de clase y el afán de poder de los Estados y las naciones.

Pero, contra esta tendencia del hombre a crearse un mundo cerrado y alrededor de sí mismo, que está predestinado finalmente a la propia destrucción por sus mismos instintos destructivos, existe el proceso divino de restauración y reintegración espirituales que encuentran su centro en la Encarnación y su órbita en la fe cristiana. Con el cristianismo entra en la vida de la humanidad un nuevo principio dinámico que la reorganiza alrededor de un nuevo eje espiritual y la dirige hacia un nuevo fin sobrenatural. Este principio es tanto social como individual. Está incorporado en la vida de la comunidad organizada—la Iglesia católica—y extiende su influencia hacia todos los aspectos de la vida humana y todas las formas de actividad social. Los elementos de la sociedad humana—la familia, la asociación económica, la ciudad y el Estado—siguen siendo los mismos; pero a medida que caen bajo la influencia de un orden espiritual superior, se encaminan proporcionalmente hacia nuevos fines.

De este modo, la contribución que el cristianismo presta a la cultura no es meramente la adición de un nuevo elemento religioso; es el proceso de recreación que transforma todo el carácter del organismo de la cultura secularista y proporciona a la sociedad humana un nuevo motivo espiritual que trasciende los intereses encontrados del individuo, la clase y la raza. Por tanto, proporciona un motivo psicológico para la creación de una cultura auténtica-

mente universal en la que no queda excluida ninguna clase ni raza.

No hay duda de que, a primera vista, la solución cristiana aparece como algo imperfecto comparada con las ideologías y utopías seculares que lo ofrecen todo en seguida con la condición de que el hombre se someta totalmente a su dominio. No obstante, el caso es que estas ideologías solo incrementan las divisiones sociales y los conflictos del mundo moderno, y en vez de crear una utopía solo hunden a la humanidad cada vez más en la esclavitud y la guerra.

Por otra parte, el cristianismo no ofrece ninguna panacea inmediata para la compleja enfermedad del mundo moderno. Tiene la eternidad por delante, y no necesita precipitarse. Pero por esta misma razón, una cultura cristiana es, en potencia, más amplia y más universal que una cultura secular. Está centrada alrededor de Dios, y no del hombre. Por consiguiente, esto cambia toda la estructura de la vida humana y la sitúa en una nueva perspectiva.

La filosofía y la ciencia, la historia y la literatura, todo aquí adquiere un nuevo carácter y se ahonda y amplía visto en esta perspectiva. He aquí por qué la cultura cristiana del pasado consideró la teología como la reina de las ciencias. La extensión del campo de las ciencias debida al incremento de los conocimientos, proporciona también nuevas posibilidades para ampliar el radio de la cultura cristiana. Todo avance en este sentido, por pequeño que sea, hace que la fe sea más accesible al mundo moderno. Puede que no construyamos catedrales como los católicos del siglo XIII ni escribamos poemas épicos como Dante; pero todos podemos hacer algo para que el hombre sea más consciente de la existencia de las verdades religiosas y de la importancia del pensamiento católico, y para que la luz penetre en el oscuro mundo de una cultura cerrada y secularista.

## CAPÍTULO 14

### LA CULTURA NORTEAMERICANA Y LA IDEOLOGÍA LIBERAL

En el capítulo anterior he expuesto el estado del mundo occidental moderno, un mundo que se ha separado cada vez más de las raíces espirituales que tenía hincadas en la cultura cristiana, pero que al mismo tiempo ha progresado en potencia material y científica, de modo que ha extendido su influencia por el resto del mundo hasta crear un orden mundial cosmopolita y tecnológico. Pero este orden mundial no posee fundamentos espirituales y se presenta ante las antiguas civilizaciones orientales y los nuevos pueblos de África como una vasta organización de poderío material que ha sido creada para servir los afanes egoístas de poder del hombre occidental: he aquí la reacción de Asia y África contra Occidente, que en la actualidad amenaza la paz y la estabilidad del mundo.

Los Estados Unidos ocupan una posición anómala en este conflicto, ya que han desempeñado siempre un papel importante en el desarrollo de la democracia y de la expan-

sión económica de Occidente, y por tanto los pueblos no europeos los consideran los representantes más avanzados y típicos del materialismo occidental y del imperialismo económico. Sin embargo, nunca han tomado parte relevante en el movimiento colonial. Desde un principio han sido hostiles al espíritu del imperialismo europeo y han mostrado una auténtica simpatía hacia los esfuerzos de los pueblos sometidos en pro de la libertad y de la independencia coloniales.

A pesar de ello el norteamericano no puede separarse del destino del hombre occidental. En realidad, él es un occidental de un modo más completo y típico que ningún europeo. Es fácil demostrar por qué es así. Los Estados Unidos alcanzaron su independencia en el momento culminante de la Ilustración europea, y esta ideología de la Ilustración constituyó los cimientos de su existencia nacional. Los pueblos de Europa, a pesar de sus revoluciones, estaban comprometidos con el pasado y con sus propias tradiciones nacionales. Pero los norteamericanos no estaban comprometidos sino con el futuro. Veían la revolución como el despertar de una nueva era y de una nueva civilización que estaba destinada a ser la civilización de un nuevo mundo. Por consiguiente, los principios de la Constitución y de la Declaración de la Independencia no constituían opiniones transitorias y falibles, sino verdades absolutas que ningún ciudadano podía poner en duda y que iban a constituirse en los firmes cimientos de la forma de vida norteamericana.

De este modo, mientras la ideología de la Ilustración fue común a Europa y Norteamérica, su impacto sobre la cultura fue completamente distinto. En Europa señaló el advenimiento de una época de crítica y conflicto en que no se dejó ninguna verdad sin someter a revisión y se quebró la unidad espiritual de la cultura de Occidente. En Norteamérica, en cambio, significó la llegada de una época de

fe, el establecimiento de una doctrina que unificaba a todos los hombres, bajo la subordinación de ciertas verdades comunes. El resultado de esta situación fue que mientras las ideas eran las mismas, su relación con las religiones tradicionales de la sociedad fueron diferentes.

En Europa hubo un conflicto general entre el liberalismo o la ideología de la Ilustración y las formas tradicionales de la religión, especialmente el catolicismo, que ha dividido a la Europa latina hasta nuestros días. En América, la aceptación universal de la ideología liberal evitó tal conflicto. Fue absolutamente materia indiscutible y se aceptó como zona común de todas las distintas secciones de la opinión norteamericana, tanto religiosas como no. La posesión de esta base ideológica común ha proporcionado a los americanos un firme sentido de unidad cultural y les ha dispuesto para entrar en la era tecnológica con una completa confianza en su habilidad de utilizar las nuevas técnicas en servicio de la forma de vida norteamericana.

Sin embargo, el proceso de secularización que ha acompañado el progreso de la tecnología no amenaza menos los fundamentos de la cultura norteamericana que la cultura tradicional del Viejo Mundo. La ideología norteamericana en que se basó la Constitución, implicaba dos conceptos esenciales y relacionados: en primer lugar la filosofía de la ley y el derecho naturales, y, en segundo lugar, la limitación del poder del Estado que dejaba al ciudadano libre de dirigir su propia vida y organizar sus actividades económicas y culturales.

Según el antiguo sistema norteamericano, el Estado o Estados estaban interesados en la conservación de la ley, el orden y la independencia natural. Todo lo demás—religión, educación y vida económica—pertenecía a la esfera de la libre acción individual, en la que el Estado carecía de

autoridad. Todo esto ha cambiado en los últimos cien años, debido a unas fuerzas históricas inevitables.

El *Estado*, este poder burocrático, unitario y autoritario, contra el cual la revolución norteamericana constituyó una protesta, ha vuelto armado de unos nuevos poderes de supervisión y control psicológicos en los que Jorge III jamás soñó, a la vez que la tecnología ha unificado la vida económica de la nación en un vasto sistema de organización en que cada individuo tiene su lugar señalado.

En la Norteamérica moderna, la socialización y la secularización de la educación han creado un inmenso órgano profesionalizado para fomentar la uniformidad moral e intelectual. En este punto, el principio constitucional de la separación de la Iglesia y el Estado, que se dispuso para asegurar la libertad religiosa, se ha convertido en el medio que tiende a secularizar la mentalidad norteamericana, hasta el punto de que las iglesias han perdido todo control en la formación religiosa del pueblo. Esto no fue así en la fase primitiva de la historia norteamericana, cuando las iglesias constituían el principal, y a menudo el único, órgano de educación y cultura.

La forma de vida norteamericana se creó sobre una triple tradición de libertad—política, económica y religiosa—, y si las nuevas fuerzas secularistas fueran a subyugar estas libertades para reducirlas a un orden tecnológico monolítico, ello destruiría los cimientos en los que se basó la cultura norteamericana. Dicha forma de vida sólo puede mantener su carácter dentro del cuadro general de la cultura cristiana de Occidente. Si se pierde esta relación se perderá algo esencial de la vida de la nación y la democracia americana quedará subordinada al orden tecnológico.

El pueblo norteamericano en conjunto se va dando cuenta de este fenómeno. La abierta profesión de una ideología secularista que describí en el último capítulo, ya no es co-

mún en los Estados Unidos. Al contrario, ha habido un notable incremento de acercamientos a la Iglesia y de asistencia a la misma en los últimos años. Esto no viene impulsado, según creo, por ningún profundo cambio religioso, sino más bien por un espíritu de conformidad social y por un sentimiento de que la religión es hasta cierto punto algo vital en la forma de vida norteamericana. Pero esto no basta; pues no implica una verdadera comprensión de la naturaleza de la cultura cristiana y no ha afectado el carácter predominantemente secular de la educación y de la vida intelectual americanas.

Por consiguiente, es importante que el estudio de la cultura cristiana en el colegio católico norteamericano no se limite a la cultura cristiana de Europa, sino que dedique especial atención al problema de la Ilustración y al hecho de que las nuevas doctrinas de la ley natural y la teoría del Estado limitado tuvieron sus raíces originarias en la tradición cristiana.

Traté de estos asuntos en *El Juicio de las Naciones*, cuando en Inglaterra los católicos y los liberales se vieron obligados a agruparse contra la amenaza del totalitarismo, y cuando estos dos principios de la ley natural y del Estado limitado o constitucional eran objeto especial del ataque totalitario<sup>1</sup>.

Hoy día el ataque viene de otra dirección. Pero son los mismos principios los que se ven amenazados tanto por la ideología comunista, que es totalitaria en el mismo sentido que el nacionalsocialismo, como por el secularismo tecnológico, que es el enemigo que se encuentra dentro del mundo occidental y que se opone igualmente a estos principios fundamentales. Es sólo desde esta plataforma de una cultu-

<sup>1</sup> Véase especialmente, en la parte primera, el capítulo III, "Las causas de la desunión europea", y, en la parte segunda, el capítulo II, "Los principios sociales cristianos".

ra cristiana viva desde donde podemos defender estos principios que constituyen los cimientos comunes de la forma de vida occidental. Sin embargo, en Norteamérica el sentido de una cultura cristiana común se ha debilitado siempre o se ha perdido debido a la fuerza de la tradición sectaria. Así, mientras los principios de la cultura norteamericana, sobre todo en Nueva Inglaterra, se hallaban firmemente asociados con la tradición cristiana, dicha cultura quedaba identificada con una tradición sectaria altamente especializada y exclusivista; y a partir de entonces, cada nueva ola de inmigración y de establecimiento colonial se fue asociando con alguna nueva manifestación de sectarismo religioso. Por tanto la estructura de la religión y la cultura norteamericanas constituyó como un mosaico de sectas de iglesias, unidas sólo por su común devoción a la libertad religiosa y civil, que se convirtió en el supuesto fundamental de la Constitución y la forma de vida norteamericanas.

Cuando los católicos llegaron con las grandes inmigraciones del siglo XIX también se encajaron en esta estructura sectaria y aceptaron los mismos principios de lealtad civil. Pero los católicos no se han conformado a la estructura norteamericana en un punto importante. Mientras las iglesias protestantes han abandonado gradualmente el campo cultural al Estado y han limitado sus actividades a la esfera puramente eclesiástica, los católicos han continuado afirmando sus derechos en la educación.

Las razones por las cuales las iglesias protestantes han abandonado la educación religiosa son complejas. Por una parte, ha sido debido a la tendencia escisionista del protestantismo norteamericano y a la dificultad de encontrar un programa que fuera igualmente aceptable para todos ellos, como el plan común que se ha adoptado en Inglaterra recientemente. Por otra, se debió al hecho de que la educación pública en Norteamérica retuvo durante mucho tiempo un

vago carácter cristiano, que satisfacía las necesidades de la mayoría protestante. En todo caso no hay razón para creer que la secularización de la educación forma parte de la tradición protestante, y en este asunto los católicos de hoy defienden un principio que es común a todos los cristianos y que en el pasado ha desempeñado un papel importante en el desarrollo de la cultura norteamericana.

Si esto es así, es importante que los educadores católicos tengan una visión amplia de sus responsabilidades y de su tarea intelectual. Tienen que mantener vivo el concepto de cultura cristiana en un mundo secular. No basta mantener un curso limitado de instrucción sectaria. La educación cristiana debe ser más extensa, no más angosta, que la de la escuela secular. Mientras ésta inicia al estudiante en la vida y en el pensamiento de la sociedad secular moderna, la educación cristiana debe ser una iniciación a una sociedad espiritual universal: la comunidad de la *civitas Dei*.

El propósito central de la educación cristiana debería ser la actualización de esta ciudadanía que todos aceptamos como dogma de fe, pero que debería constituirse en una verdadera comunidad, más verdadera que la de la nación o el Estado y más universal que la civilización secular. Es una comunidad que trasciende al tiempo, puesto que el pasado y el presente coexisten en una realidad viva.

El problema vital de la educación cristiana es sociológico. Se trata de hacer que los estudiantes sean culturalmente conscientes de su religión; de otro modo no serán sino personalidades divididas, con una fe cristiana y una cultura pagana que se contradicen una a otra continuamente. Tenemos que preguntarnos en primer lugar si somos cristianos que vivimos accidentalmente en Inglaterra o en Norteamérica, o si somos ingleses o norteamericanos que vamos a la iglesia los domingos. No hay duda de cuál es la idea del Nuevo Testamento; allí los cristianos constituyen un



pueblo en el sentido plenamente sociológico de la palabra, aunque se encuentra esparcido en diferentes ciudades y naciones. Pero hoy, en general, adoptamos el concepto opuesto, de modo que nuestras culturas nacionales son las únicas culturas que tenemos y nuestra religión tiene que existir en un nivel subcultural y sectario. Así el problema sociológico de una cultura cristiana constituye también un problema psicológico de integración y salud espiritual. Este es el asunto clave. Es preferible una cultura de ghetto a ninguna cultura religiosa; pero en las condiciones modernas, la solución del ghetto carece de viabilidad práctica. Tenemos que hacer un esfuerzo para hacernos con una cultura cristiana abierta, que sea suficientemente consciente del valor de su propia tradición a fin de que pueda enfrentarse con la cultura secularista en igualdad de condiciones.

En Norteamérica, tanto la necesidad como las posibilidades que existen para ello son mayores que en parte alguna. El orden tecnológico se ha desarrollado más intensamente que en ninguna parte del mundo, y con ello la presión secularizadora ha aumentado regularmente. Pero al mismo tiempo, Norteamérica posee todavía la inapreciable ventaja de la libertad educativa e intelectual, de modo que en ella podemos todavía elaborar un plan de restauración de la cultura cristiana. Puede que esta oportunidad se pierda pronto, porque las escuelas y colegios católicos, que son los únicos representantes de la educación cristiana en toda la nación, ya se consideran una anomalía y hay muchos que los ven como algo opuesto a la estructura dominante de la sociedad norteamericana, fundada en la escuela pública secular, que encuentra su culminación en la Universidad del Estado. Al mismo tiempo es escaso el número de los que perciben el peligro que para la libertad humana implica el orden tecnológico o que rehúsan totalmente los valores espirituales que hemos heredado de la cultura cristiana del

pasado. Incluso entre los secularistas hay muchos que están interesados en la conservación de la libertad espiritual y cuya oposición a la educación cristiana y particularmente a la católica, es debida a la creencia de que la religión organizada es el enemigo de la libertad y, por consiguiente, de la tradición norteamericana. Es necesario aclarar estos problemas y demostrar que la tendencia del mundo moderno hacia el totalitarismo inhumano exige para dominarla una alianza de las fuerzas divididas del humanismo y la religión.

## CAPÍTULO 15

EL HOMBRE OCCIDENTAL Y EL ORDEN  
TECNOLOGICO

Esta es la era de Frankenstein, el héroe que creó un monstruo mecánico y vio después que se le había evadido de su dominio y amenazaba su propia existencia. Frankenstein representa nuestra época de un modo más característico de lo que Fausto representó la época de Goethe y de los románticos. El hombre occidental ha creado el orden tecnológico; pero no ha descubierto el modo de dominarlo. Al contrario, éste empieza a controlarle y de ser así no parece que haya forma de evitar que le destruya.

Donde nuestro dilema resulta más evidente es en las nuevas técnicas bélicas. Estas han llegado a tal grado de eficacia que pueden llevar rápida y fácilmente al camino de la destrucción, no solo general, sino aun mundial. Sin embargo, el orden tecnológico no nos ofrece técnicas de relaciones internacionales mediante las cuales esto pueda impedirse.

En el campo de la diplomacia, la paz y el derecho internacional, todavía tenemos que basarnos en las antiguas téc-

nicas humanistas que descansan en el supuesto de que el hombre es un ser racional y, por consiguiente, son técnicas que sólo pueden aplicarse en circunstancias excepcionalmente cerradas. Ocurre como si viajáramos en un barco que se nos garantizó que avanzaría diez veces más que otro, pero que sólo puede navegar sin peligro en una completa calma. Hoy día las aguas internacionales están todo lo tranquilas que pueden estar; sin embargo, existe una especie de guerra entre Israel y la República árabe, entre la China y Formosa, y, más cerca de nosotros<sup>1</sup>, no existe más protección que la frágil sensatez de Fidel Castro como muro que impida una guerra entre Cuba y los Estados Unidos.

Todos nos damos cuenta en nuestros momentos racionales de que el mundo se ha transformado en una comunidad; sin embargo, en todo el orbe las fuerzas que atraen más firmemente son los movimientos racistas y nacionalistas que niegan este principio y sacrifican alegremente el resto del mundo a los intereses y pasiones de su paranoica conciencia de grupo. Y esto se refiere también a las ideologías políticas que no son racistas, como el comunismo, al menos en su forma estaliniana. En realidad, no se puede encontrar un ejemplo más extremista de esta paranoia colectiva que la extraordinaria *Historia del partido comunista*, de la cual Stalin fue personalmente responsable.

Sin duda, se dirá que estas cosas son excepcionales y que todavía queda bastante cordura en el mundo para dominarlas, como se dominó la paranoia de Hitler, aunque a no poco precio. Infortunadamente existen razones para creer que este desorden está permeando toda la civilización moderna y que se halla bajo la superficie o cerca de la superficie de nuestra sociedad y de toda sociedad. A medida que avanza más el

<sup>1</sup> En la actualidad Christopher Dawson está en los Estados Unidos desempeñando temporalmente una cátedra en la Universidad de Harvard. (N. del T.)

orden técnico y aumenta la presión que éste ejerce sobre el individuo, más fuerte es la reacción emotiva mediante la cual encuentran salida las fuerzas que se habían refrenado. En el orden pretecnológico, el artesano y el trabajador manual daban salida a su tensión física en el ejercicio de su labor. Pero en el orden tecnológico ello no es así, ya que el hombre que conduce un camión o manipula una máquina, tiene que subordinarse él mismo a la disciplina de la máquina. Así sus emociones no encuentran expresión en su trabajo, y si la encuentran es un mal trabajador. Tienen que encontrar salida fuera de su trabajo, en su tiempo libre, y a veces en la acción violenta; pero ordinariamente la encuentran en la contemplación de modelos de acción violenta proporcionados por las industrias mecanizadas que proveen a esta necesidad. Pero esto no es una solución verdadera y constituye tan solo un paliativo temporal, puesto que la necesidad emotiva fundamental permanece insatisfecha.

Pero este problema no atañe sólo al trabajador manual. Afecta también a los intelectuales y a los especialistas, sin los cuales el orden tecnológico no podría ser mantenido. También ellos tienen una sensación de fracaso y adoptan una actitud pesimista ante el panorama de la civilización, como se puede ver en la literatura corriente.

¿Cuál es la verdadera causa de que la humanidad no sepa adaptarse al orden tecnológico? ¿Existe un defecto fundamental, inherente a la propia naturaleza de ese orden, o se debe simplemente a la inevitable lentitud de la naturaleza humana para adaptarse a un cambio tan súbito?

No hay duda de que el cambio ha sido muy precipitado. Yo mismo nací y fui criado en un orden pretecnológico y lo recuerdo perfectamente. Pero incluso en este período cualquiera que estuviese en condiciones de observar el panorama de la civilización occidental podía percibir lo que venía, y aun en la generación anterior a la mía hubo escritores que, como

Nietzsche, se dieron cuenta de la decadencia de los valores humanistas y de la civilización humanista liberal, aunque éste no atisbó las nuevas técnicas que iban a transformar la existencia humana. Sin embargo, indicó—como lo hicieron otros pensadores alrededor de este mismo período—que la cultura occidental ya no poseía los recursos espirituales que anteriormente habían justificado su existencia y sin las cuales no podía sobrevivir, así que las causas de nuestro estado actual estaban ya presentes en la cultura humanista liberal del período pretecnológico. En realidad, el problema fundamental con el que tenemos que enfrentarnos se había manifestado ya a fines del siglo XVIII.

Nunca ha habido una sociedad más civilizada en el sentido humanista que la sociedad francesa de la Ilustración, ni más completamente convencida del poder de la razón y la ciencia para resolver todos los problemas de la vida y para crear una cultura completamente racional, basada en los firmes cimientos de la ciencia y la filosofía. Sin embargo, cuando esta sociedad, representada por Condorcet y sus amigos, tuvo ocasión de poner en práctica sus ideas en los primeros años de la Revolución francesa, fracasó desastrosamente, siendo a la vez destruida casi por completo por la erupción de las fuerzas irracionales que había desatado. Uno de los escritores de la emigración describió en un párrafo notable cómo se dio cuenta de la falsedad de la ideología racionalista, en un chispazo momentáneo de intuición, una noche de 1796 en que realizaba una penosa marcha a través del Zuiderzee helado, con el ejército inglés derrotado, y cómo todas las ilusiones de la Ilustración se le desvanecieron bajo la fría luz de las estrellas invernales.

La misma desilusión experimentaron de un modo menos dramático muchas de las mentalidades más grandes del período: William Blake, Joseph de Maistre y Francisco de Goya. El último es un caso especialmente interesante, ya que

fue un discípulo consciente de la Ilustración. Sin embargo, en sus últimas obras muestra de un modo casi apocalíptico que los acontecimientos históricos no son obra del cálculo racional ni aun de la voluntad humana. Por debajo de la superficie histórica existen unas fuerzas sobrehumanas o sub-humanas en actividad que arrastran a los hombres y a las naciones como a las hojas un vendaval.

Pero nada de esto vieron los liberales del siglo XIX, excepto quizá el pequeño grupo de teóricos franceses representado por Alexis de Tocqueville. En general, continuaron los pasos de la Ilustración como si el desastre de la Revolución no hubiese ocurrido nunca. Cerraron los ojos a las realidades u ocultaron la desagradable realidad con los velos del idealismo y el romanticismo.

Es fácil encontrarles justificación. El triunfo de la ciencia aplicada parecía acreditar su fe en la razón y la doctrina del progreso nació con la expansión del comercio y la industria occidentales que conquistaban el mundo. No se dieron cuenta de lo estrecho que era el terreno en que se sostenían ni de lo rápidamente que lo erosionaban las fuerzas cambiantes que habían puesto en marcha.

Pero en la última parte del siglo XIX hubo una reacción contra el liberalismo que encontró su expresión en el nuevo Imperio germano, con su imponente desarrollo de poder militar y la disciplinada organización de su investigación científica, que preparó la ruta del orden tecnológico. Nietzsche fue el profeta de esta reacción antiliberal. Expresó la voluntad de poder que lo inspiraba, al mismo tiempo que exponía despiadadamente su nihilismo cultural y su pérdida de los valores espirituales.

Sin embargo, fue el liberal y racionalista Sigmund Freud, que escribía en Viena en los primeros años del siglo XX, quien asestó el golpe final a la ideología liberal con su análisis de la psique y su descubrimiento del amplio territorio no

cartografiado de lo inconsciente. Y en cuanto probaron el fruto de este árbol de la ciencia psicológica, los hijos de Adam Smith fueron arrojados del cómodo paraíso liberal, en que habían vivido con tanta seguridad, y lanzados a la espesura, en donde tuvieron que enfrentarse con animales salvajes cuya existencia habían ignorado.

Así, en el mismo instante en que el hombre adquiría un dominio casi ilimitado sobre la naturaleza mediante la nueva tecnología, se daba cuenta de su propia insuficiencia. Era imposible no aprender esta lección porque nos la puso enfrente la terrible experiencia de la segunda guerra mundial y todo lo que la precedió. En Alemania y en Austria, en donde se habían originado la nueva tecnología y la nueva psicología, no vimos sólo individuos psicopáticos, sino movimientos de masas y pueblos enteros sometidos al poder de lo inconsciente y sacrificándose a sí mismas ante los negros dioses de una mitología racial.

Después de esta experiencia es imposible que el hombre culto vuelva a las viejas ilusiones racionalistas. Tenemos que enfrentarnos con el hecho de que la amplia expansión de las fuerzas externas del hombre mediante la ciencia y la tecnología, que son creación de la razón humana, no han hecho nada para reforzar el poder de la razón en el orden moral que es su propio dominio. Porque el orden moral y el tecnológico han quedado desconectados uno del otro, y a medida que el orden tecnológico ha avanzado, reforzándose, el orden moral se ha ido debilitando. El orden tecnológico se presta más fácilmente a servir la voluntad del poder que, como Nietzsche viera, es fundamentalmente un poder amoroso, destructivo de valores morales. Se parece a aquellos espíritus de *Las mil y unas noches*, que están prestos a hacer lo que sea, bueno o malo, en servicio del hombre poseedor de la palabra mágica o el talismán.

De este modo nos hallamos ante un conflicto entre la na-

turalidad humana y la civilización mucho más severo que ninguno de los que ocurrieron en el pasado, ya que el orden tecnológico implica un sistema de control social de más alcance y exige una coordinación mucho más completa de unas disciplinas sociales que hasta aquí habían disfrutado de una considerable independencia. Completamente aparte de ninguna cuestión de ideología, la lógica interna y la eficacia externa del sistema exige una coordinación y una unidad totales, de modo que educación y ciencia, comercio e industria, gobierno y opinión pública deberán cooperar todos en conjunto en una organización compacta que no deje otra salida.

Es evidente que un sistema de esta clase se encuentra completamente opuesto a los ideales del liberalismo de los siglos XVIII y XIX que inspiraron el desarrollo de la democracia moderna. Es verdad que el liberalismo nunca fue absolutamente consistente en este respecto, porque fue el individualismo económico y la libre competencia del liberalismo económico lo que puso los cimientos del orden tecnológico de la nueva sociedad industrial del siglo XIX. Sin embargo, los liberales creyeron que la servidumbre tecnológica del sistema fabril se compensaría con las ventajas de la libertad política y la educación popular, no menos que con la creciente prosperidad de las clases medias que formaban la nueva selección. Estaban sinceramente convencidos de que el conflicto existente entre la naturaleza humana y la injusticia social sería resuelto o atenuado por la libertad política y el progreso económico, y, si se equivocaban, su optimismo en conjunto parecía más justificado que el pesimismo de los socialistas marxistas con su teoría de la creciente miseria del proletariado.

Así, también los reformadores sociales y los nuevos psicólogos fueron influidos por los mismos idealismos liberales. Porque estos creían que los conflictos psicológicos de los individuos quedaban en gran parte resueltos por medio de la

ilustración y la libertad psicológica. Cuanto más se hicieran retroceder de la frontera psicológica los límites del control social, tanto más se liberaría la personalidad de la tiranía del super-ego y de las represiones y frustraciones que la acompañaban.

Esta fue la solución hacia la cual tendieron los primeros escritos de Freud; pero en ellos, como psiquiatra, se interesaba sólo por los problemas de la personalidad neurótica. Como filósofo percibió siempre la necesidad de la represión o el renunciamento de la complacencia instintiva como condición necesaria de la civilización. En realidad, como he indicado, Freud ha hecho más que ningún otro pensador moderno para socavar la ideología liberal mediante su diagnóstico de las falacias psicológicas en que se basaba la ética humanitaria y optimista.

La quiebra del liberalismo ha sido sustituida por el apogeo del colectivismo del Estado totalitario, un desarrollo que se relaciona muy estrechamente con el orden tecnológico. La fuerza de la solución colectivista hay que buscarla en la eliminación o supresión de todos los elementos que puedan debilitar el propósito común o pueden interferir en la marcha regular del mecanismo económico o político. Solucionó el conflicto entre la naturaleza humana y la civilización, negando su existencia y forzando a la naturaleza humana a la conformidad con el esquema político y económico, utilizando la drástica cirugía que adapta al hombre nuevo al nuevo orden. No intenta resolver los conflictos psicológicos del individuo; pero, al negar la validez a los valores morales y al juicio moral, reduce al individuo obstinado a la posición de un criminal o un loco. Así, el campo de concentración da la contestación final al criticismo social, del mismo modo que el manicomio resuelve los problemas sociales del enfermo mental.

Las desventajas de esta solución consisten en que quita

las barreras psicológicas de la crítica y el juicio morales que refrenan el desarrollo patológico de las falsas ilusiones y las neurosis colectivas. No hay razón para suponer que los fines de la voluntad colectiva de la sociedad o del Estado son más racionales o morales que los del individuo. Al contrario, el nivel moral de los Estados y gobiernos, especialmente en períodos de guerra y de revolución, es de ordinario mucho más bajo que el del individuo. He aquí cómo un Estado que suprime deliberadamente la crítica moral y tiene como último fin la voluntad de poder, es capaz de toda iniquidad, como se ha visto en nuestro tiempo en los infiernos artificiales creados por el hombre en Belsen y Auschwitz y en las proscripciones y purgas en masa de la Rusia estaliniana.

Pero lo más alarmante de estos desarrollos es la forma en que esta reversión a la barbarie ha sido asociada con el progreso tecnológico. En realidad, la nueva barbarie es en sí misma tecnológica, en la misma medida que todo el sistema de propaganda y persecución, los juicios en masa y los campos de concentración representan una elaborada técnica de asegurar la conformidad social y de rehacer al hombre según una nueva estructura ideológica.

No es extraño que el hombre occidental reaccione con horror ante esta degradación de la civilización y que rehúse admitir la posibilidad de su victoria sobre el mundo libre. Sin embargo, la experiencia de los últimos treinta años ha demostrado que la síntesis del liberalismo político y de la tecnocracia económica del mundo occidental encierran en su sistema algunas debilidades y contradicciones morales que lo inutilizan para proporcionar la respuesta satisfactoria a la opinión totalitaria. Porque como la sociedad democrática tecnológica es libre, carece de los propósitos morales superiores que son los únicos que pueden justificar los inmensos desarrollos de la fuerza y la organización tecnológicas. El

sistema existe, en primer lugar, para satisfacer las necesidades y exigencias materiales de los consumidores, y estas exigencias vienen determinadas artificialmente por los agentes publicitarios que están en contacto con los productores, de modo que todo el sistema tiene un movimiento circular y se nutre de sí mismo.

El Estado totalitario, en cambio, a pesar de su inmoralidad fundamental, puede imprimir un propósito relativamente moral a su tecnología, que está planeada para servir al bien común—el bien del Estado—mejor que al provecho de ningún interés particular, financiero o industrial. Considerado, pues, como un propósito común, constituye una fuente de fuerza moral para el individuo, aun cuando el Estado mismo no tenga propósitos morales superiores. Esparta puede que no fuera más que unos cuarteles glorificados, mientras Síbaris puede que fuera el hogar de la riqueza y la cultura material; sin embargo, en todo el mundo griego Esparta fue idealizada y Síbaris despreciada, porque los espartanos vivían de acuerdo con la ley y estaban dispuestos a sacrificarlo todo a un propósito común, mientras el sibarita vivía para sí mismo y hacía de la riqueza y el placer los motivos de su vida. He aquí cómo no existe mucha razón para suponer que en el conflicto del mundo actual la democracia vaya a triunfar del comunismo, mientras la primera no represente más que un superior nivel de bienestar material y una tecnología avanzada subordinada a la satisfacción de necesidades materiales y al enriquecimiento de aquellos intereses financieros e industriales que puedan estimular y satisfacer en mayor grado las exigencias del consumidor.

Sin embargo, existe otra alternativa que no han tenido en cuenta los racionalistas liberales que ponen su confianza en la razón individual guiada por el interés propio personal, ni los psicólogos que afirman el poder de los impulsos

irracionales, ni los políticos y filósofos que exaltaron la voluntad de poder. Esta alternativa está representada por la religión tradicional o la doctrina filosófica, que resuelve el conflicto psicológico y moral con referencia a un orden superior de verdades y valores trascendentes y a unos fines a los cuales están subordinados, tanto la vida del individuo como la de la sociedad. La fuerza de esta solución está en ella, y solo ella proporciona un principio de coordinación, de modo que el individuo no se sacrifica completamente a la comunidad, ni la comunidad al individuo. Por consiguiente, desde el punto de vista psicológico, es el método más «económico», cualquiera que sea su validez metafísica. Sin tal principio de coordinación no hay medios satisfactorios de reconciliar los propósitos del *ego* con los de la voluntad colectiva. En realidad, no queda sitio para la voluntad colectiva como fuerza racional, y el individuo permanece nada más que con una especie de instinto gregario que no tiene relación con nada, aparte del miedo y las falsas ilusiones de la mentalidad de masa.

No podemos pasar por alto el hecho de que toda civilización, desde los principios de la historia hasta los tiempos modernos, ha aceptado la existencia de un orden espiritual trascendente y lo ha considerado como la última fuente de los valores morales y la ley moral. Y en toda civilización superior encontramos el desarrollo superior correspondiente de esta concepción. Es difícil explicar este concepto como producto de una especie de regresión infantil, como hacen los racionalistas<sup>1</sup>, ya que en toda civilización algunas de las mentalidades más avanzadas de toda época han creído en él. Incluso en los casos en que las creencias religiosas tradicionales habían perdido su asidero sobre la sociedad, como en la Grecia antigua, vemos que los orientadores del

<sup>1</sup> Por ejemplo, S. FREUD en *El futuro de una ilusión*, 1927.

pensamiento todavía permanecieron fieles a ellas y continuaron construyendo elaborados sistemas metafísicos para poderlas justificar.

Si esto es una ilusión, entonces la civilización es a su vez una ilusión, porque existe una evidente relación entre la quiebra del orden moral, cuando este se ve privado de sus motivos y sanciones espirituales, y la quiebra de la civilización, cuando esta pierde su relación con el orden moral. La razón por la cual la civilización moderna ha podido secularizarse así, es que el dominio de la razón se ha ampliado y reforzado tanto con el desarrollo de la ciencia y la tecnología, que el hombre ha venido a creer que su razón era suficientemente fuerte para crear un orden moral que se bastase a sí mismo para poder crear a su vez una sociedad perfecta. En esto se ha equivocado, como nos ha demostrado la experiencia de los últimos cincuenta años. Como señaló Freud, el hombre se proponía vivir más allá de sus medios psicológicos, intento que debía llevar más o menos pronto a la bancarrota.

Parece, pues, que el único camino para salir del marasmo en que se encuentra la civilización moderna es la vuelta a los antiguos fundamentos espirituales y la restauración de la antigua alianza entre la religión y la cultura. Ahora bien, ¿es esto todavía posible o es que el progreso de la ciencia moderna ha hecho imposible tal alternativa? Esta fue la idea común del siglo XIX. Formaba parte de la ideología liberal que suponía que la existencia era un movimiento inevitable hacia delante mediante el cual la ciencia avanza continuamente mientras la religión sigue un sentido contrario. Pero, en primer lugar, la existencia de movimientos irreversibles de esta clase es muy dudosa, y, en segundo lugar, no hay razón para suponer que la religión y la ciencia son simplemente alternativas una de otra. Evidentemente, son de naturaleza distinta, tanto en sus métodos como en sus

propósitos; pero no se excluyen mutuamente, sino que más bien se complementan. De modo que es posible que cuanto más ciencia posea una cultura, tanta más religión necesite.

No hay duda de que pueden ser subjetivamente exclusivas, debido a la concentración que requiere un campo a expensas del otro. Esto es lo que ha ocurrido, en realidad, en los tiempos modernos, cuando la cultura occidental ha vuelto la espalda al mundo espiritual para concentrar toda su energía en el descubrimiento y la explotación del nuevo mundo de la ciencia y la tecnología. Pero tan pronto como los hombres se han dado cuenta de que este desarrollo unilateral de la cultura ha llegado a ser una amenaza para su propia supervivencia y es contrario a los verdaderos intereses del hombre y de la sociedad, no queda nada, aparte de la costumbre y el prejuicio, que pueda detener el regreso a un principio de orden espiritual y a un reconocimiento de esta perdida dimensión de la cultura de Occidente.

Como he dicho, la mente humana siempre ha sido consciente de la existencia de un orden de valores espirituales, de los cuales los valores morales reciben su vitalidad. Esto es también un orden de realidades espirituales que encuentra su centro en el ser trascendente y en la verdad divina. Todas las grandes religiones del mundo están de acuerdo en confesar esta verdad: que existe una realidad eterna más allá del flujo de las cosas temporales y naturales que es a la vez base del ser y fundamento de lo racional.

La fe cristiana va mucho más allá que esto. Ella y solo ella demuestra cómo esta realidad superior ha penetrado en la historia humana, cambiando su curso. Demuestra de qué modo la semilla de una nueva vida se implantó en la humanidad, señalando una raza particular como canal de revelación, que encontró su cumplimiento en la encarnación del Verbo Divino, en una persona particular y en un particular momento de la historia. Demuestra cómo se comunicó esta

nueva vida a una sociedad espiritual, que llegó a ser el órgano de la acción divina en la historia, a fin de que la raza pudiera espiritualizarse progresivamente, levantándose a un plano espiritual superior.

Visto desde este ángulo, el progreso moderno de la ciencia y la tecnología adquiere un nuevo sentido. El orden tecnológico que hoy amenaza la libertad espiritual, e incluso la existencia humana, con los poderes ilimitados que pone al servicio de la pasión y la voluntad humanas, pierde su aterradora condición tan pronto como se subordina a un principio superior. La tecnología, una vez liberada de la dominación del egoísmo individual y del culto masificado del poder, pasará a ocupar su propio lugar como un instrumento providencial en la creación de un orden espiritual. Pero esto es imposible mientras nuestra sociedad carezca de propósitos espirituales y sólo esté atenta a la satisfacción de su codicia de poder y de sus deseos egoístas.

Sólo se puede lograr un cambio mediante una orientación radical de la cultura hacia fines espirituales. Esto significa una tarea inmensa, ya que supone una inversión del movimiento que ha dominado a la civilización occidental durante los dos o tres últimos siglos. Sin embargo, este cambio se ha presentado durante mucho tiempo, y algunos profetas, poetas y filósofos lo han pronosticado y defendido desde principios del siglo XIX. Poetas como Blake, Coleridge y Novalis; socialistas y sociólogos como Comte, Saint-Simon y Bazart; y filósofos como Nietzsche; todos ellos percibieron la naturaleza del problema y la inevitabilidad de un gran cambio espiritual, aunque su visión estuviese parcialmente empañada, ya que los poetas desechaban la ciencia, los sociólogos rehusaban a Dios, y Nietzsche rechazaba simultáneamente tanto a Dios como a la humanidad.

La conversión y la reorientación de la cultura moderna implica un doble proceso, en los niveles psicológico e inte-



lectual. En primer lugar, y ante todo, es necesario que el hombre occidental recobre el uso de sus facultades espirituales superiores—su poder de contemplación—, que se ha atrofiado por los siglos de negligencia en que su mente y su voluntad se han concentrado en la conquista de los poderes político, económico y tecnológico. Este redescubrimiento de la dimensión espiritual de la existencia humana puede ser tanto religioso como filosófico: se basa en una especie de conversión religiosa a través de la cual el hombre se da cuenta de que necesita a Dios y descubre un nuevo mundo de verdades espirituales y valores morales; o puede implicar un reconocimiento metafísico objetivo de la importancia ontológica y del significado del factor espiritual. Quizá deban ser ambas cosas, porque el estudio de las variedades de la experiencia religiosa en los últimos doscientos años, ha mostrado cuán poco se puede alcanzar mediante el emocionalismo no intelectual de las tradiciones reavivalistas<sup>1</sup>, que han sido muy fuertes incluso en un ambiente tan secular como el de la Norteamérica del siglo XIX. Pero un cambio completo de orientación espiritual no puede ser efectivo a menos que ocurra en un profundo nivel psicológico. No se puede dar a pedir de boca. Sólo se puede alcanzar mediante un viaje largo y penoso por el yermo. Mientras tanto, se puede dar en seguida un paso preliminar y esencial dónde y cuándo haya hombres que reconozcan la necesidad de un cambio espiritual.

Este consiste en la reforma de nuestro sistema de educación superior, del que he hablado extensamente. En el mundo moderno, la mayoría de los hombres pueden terminar su educación sin darse cuenta de la existencia de este factor espiritual elemental y esencial, tanto para la psique del individuo como para la vida de la civilización. Tanto si estudia

<sup>1</sup> Intentos de propagación de la fe religiosa mediante predicación ambulante y exaltación de masas. (*N. del T.*)

letras, como ciencias o tecnología, no se le proporciona idea de la existencia de un principio superior que se puede conocer y que puede influir en la conducta individual o la cultura social. Sin embargo, como he dicho, todas las grandes civilizaciones históricas del pasado han reconocido la existencia de algunos principios o motivos espirituales de esta clase y los han constituido en la llave de interpretación de la realidad y de sus conceptos de orden moral. He aquí por qué un sistema de educación como el del Estado secular moderno, que prescinde casi totalmente del componente espiritual de la cultura y de la psique humanas, es una aberración tan enorme que no hay progreso en el método científico o en la técnica de la educación que baste para compensarlo. En este punto estamos en una posición inferior a la de muchas culturas menos avanzadas que han conservado su conciencia de un orden espiritual, porque donde quiera que exista esta conciencia, la cultura posee todavía un principio de integración.

Mucho camino tenemos que recorrer antes que recobremos este principio de integración que se ha perdido. Pero es una función de la educación el hecho de abrir la mente, tanto hacia la apreciación de la herencia de la cultura espiritual como de la científica y humanística. Si, como he indicado, el vacío espiritual de la cultura occidental moderna es una amenaza para su propia existencia, es un deber del educador señalarlo y demostrar cómo se ha llenado este vacío en otras edades y culturas. Pero el educador cristiano puede hacer mucho más que esto, ya que está plenamente convencido de la realidad del orden espiritual y es un testigo viviente de los valores espirituales en los cuales se fundó nuestra civilización.

Sin duda su posición es difícil, ya que, si es profesor en una escuela o Universidad religiosas, su labor se limita a un pequeño mundo separado que apenas se da cuenta del

gran abismo que divide sus creencias tradicionales de las fuerzas que dirigen el mundo de hoy; mientras que si profesa en una entidad pública, se ve obligado por las condiciones de su trabajo a tratar los problemas espirituales vitales como algo que está más allá de la esfera de su incumbencia.

Sin embargo, a pesar de todo esto, es el único individuo que está en situación de tender el puente entre el mundo particular de la fe religiosa y de los valores espirituales y el mundo público de la tecnología, el positivismo científico y el conformismo social. Mientras exista todavía la tradición de una educación superior cristiana, la victoria del secularismo, incluso en una sociedad tecnológica moderna, no es completa. Todavía queda una voz para dar testimonio de la existencia del mundo olvidado de la realidad espiritual, en la que el hombre encuentra el verdadero reconocimiento de su ser.

370.9

## INDICE

### PRIMERA PARTE

#### HISTORIA DE LA EDUCACION LIBERAL EN OCCIDENTE

	Págs.
1. Orígenes de la tradición de la educación occidental ... ..	7
2. La época de las universidades y el despertar de la cultura vernácula ... ..	17
3. La época del humanismo ... ..	31
4. Influencia de la ciencia y la tecnología ... ..	47
5. El nacionalismo y la educación del pueblo ... ..	63
6. Desarrollo de la tradición educativa norteamericana ... ..	74
7. La educación y la cultura católicas en América ... ..	93
8. La educación y el Estado ... ..	105

### SEGUNDA PARTE

#### SITUACION DE LA EDUCACION CRISTIANA EN EL MUNDO MODERNO

9. El estudio de la cultura occidental ... ..	121
10. Necesidad del estudio de la cultura cristiana ... ..	132
11. El estudio de la cultura cristiana en el colegio católico ... ..	147
12. Los cimientos teológicos de la cultura cristiana ... ..	159

## TERCERA PARTE

EL HOMBRE OCCIDENTAL Y EL ORDEN  
TECNOLOGICO*Págs.*

- |   |     |
|---|-----|
| 13. El vacío religioso de la cultura moderna ... ..         | 169 |
| 14. La cultura norteamericana y la ideología liberal ... .. | 181 |
| 15. El hombre occidental y el orden tecnológico ... ..      | 190 |

ESTE LIBRO SE TERMINÓ DE IMPRIMIR  
EN IMPRENTA OGRAMA, MADRID, EL  
DÍA 6 DE DICIEMBRE DE 1962